Renovatio

rivista di teologia

Genova - ottobre-dicembre 1977 - anno XII - numero 4

SOMMARIO

* L'ABITO SACERDOTALE

ARTICOLI:

423 **Luigi G. Rossi** - Fede e ortodossia.

462 **Gianni Baget-Bozzo** - L'immagine di Cristo e dei Santi.

473 **Renzo Morchio** - Scienza e metafisica.

493 **Claudio Leonardi** - L'ottavo concilio ecumenico.

499 **Luigi Fossati** - Come presentare e far conoscere la Sacra Sindone?

512 **Libri ricevuti.**

LIBRI:

513 **Recensiti:** « Nello spazio della metafisica: l'antichità » di H.U. von Balthasar / « La gloire et la croix - Les aspects esthétiques de la Révélation » di H.U. von Balthasar / « Stili laicali » di H.U. von Balthasar / « Diario intimo » di M. De Unamuno / « L'opera poetica di S. Giovanni della Croce » di A. Capocaccia Quadri / « Commedia » di R. Quadrelli / « Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort » di S. De Fiores / « Storia del pensiero occidentale » di V.G. Foà, G. Santinello, L. Malusa, M.A. Raschini, A. Rigobello, A. Pieretti / « La presenza di Dio nella storia » di E.L. Fackenheim / « Movimento cattolico e contadino » di S.A. Cameroni - G. Cameroni / « Il mare muore » di P. Lingua - A. Lorini / « Gruppi ecclesiali e impegno politico » di A. Fallico / « Il vescovo Antonio Santin e il razzismo nazifascista a Trieste » di P. Zovatto / « Pio IX, Chiesa e mondo moderno » di G. Martina / « L'illuminismo e la steppa » di L. Satta Boschian.

POSTILLE:

554 Lettura di « virtù » e « grazia » alla luce dei tempi nostri (*Massimo Galuppi*) - Il Congresso internazionale di Studi Origeniani (*Aldo Ceresa-Gastaldo*).

558 Indice generale dell'annata.

L'abito sacerdotale

L'argomento scotta, e perciò nessuno ne parla. L'unico che al Sinodo del 1974 ebbe il coraggio di parlarne fu il Patriarca di Gerusalemme, Beltritti. Non crediamo però sia illegittimo trattarne, per fare alcune considerazioni discrete ed al tutto rispettose verso chiunque. Parliamone.

L'argomento non è strettamente teologico, perciò potrebbe sembrare estraneo alla nostra rivista. Tuttavia esso tocca talmente la vita della Chiesa che l'attenzione della teologia per esso è inevitabile.

Ecco le riflessioni teologiche che l'argomento impone:

1. Il sacerdozio non è un aspetto parziale dell'uomo che ne è investito; è un aspetto totale. Tutto in lui è sacerdotale. Tutta la sua vita è onesta in quanto assolutamente ordinata e regolata dalle esigenze del ministero sacerdotale.

Il sacerdozio non è un compito dei giorni festivi: è una vocazione immanente e perseverante come il carattere sacerdotale, che viene impresso. Stando così le cose, il sacerdozio non può essere nascosto, se non per una chiara ragione di necessità o di difesa. In altri termini il sacerdozio dà la sua «identità» all'uomo che ne è stato investito attraverso il sacramento dell'Ordine. La propria identità non può nascondersi.

2. L'identità di questo alter Christus *è terribilmente impegnativa. Depositario esclusivo di taluni doni superni quali il Sacrificio di Cristo, il divino perdono, il divino conforto degli infermi, la trasmissione legittima e operante dell'ufficio e mandato apostolico, non può nè*

celarsi, nè travestirsi in modo incongruo rispetto a tali depositi divini, nè avvolgersi di ipocrisia per nascondere quanto, solo, porta con sè. Egli non può, nel modo con cui si presenta al popolo, non dare al popolo di Dio la indicazione di quello che è e di quello che porta. Infatti, attraverso i secoli dalla sopravvissuta «alba» romana amò la veste fluente che avvolgeva tutta la sua figura, come una sorta di «smaterializzazione» per coerenza coll'ufficio altissimo. Essa venne in causa tutte le volte in cui la disciplina ecclesiastica si allentò.

Nella diaspora protestante la pressione anticattolica obbligò i preti a portare per secoli un abito « corto » di varie fogge. La vicenda di questo abito imposto divenne reazione ed oggi i paesi che forse rispettano di più la veste sacerdotale sono quelli che subirono la imposizione. Le cose vanno ben altrimenti nei paesi latini.

3. Il ministero sacerdotale è tutto una preparazione, attraverso la evangelizzazione e la catechesi, o una estensione dei momenti culminanti sacramentali e sacrificali. Si tratta di una estensione, in qualche modo, di tutta la Divina Liturgia alla vita.

4. Ha sempre valore, nella teologia cattolica, che ha assunto e fatto proprio tutto il diritto naturale, il principio che l'uomo acquista la mentalità dell'abito che porta. Tale principio fu noto ai popoli che si affacciano per primi alla storia; infatti in essi i monumenti dimostrano che ad ogni ufficio corrisponde una foggia di abbigliamento.

Ci rendiamo ben conto che le considerazioni teologiche stabiliscono degli impegni disciplinari. Non è compito nostro trattarne, ma è diritto di chiunque ami la

Chiesa invocare la attenzione di chi legge sui principi che regolano le azioni nel Regno di Dio.

Le riflessioni teologiche, chiamate in causa, inquadrano la verità circa la identità, la coerenza, lo spirito sacerdotale. L'abito non è tutto, ma può arrivare a condizionare tutto, può essere lo sfogo di volontà liberative colpevoli, può diventare lo sfoggio di vanità sterili. Può essere la difesa di un costume e la prima cinta protettiva di una vita interiore. Non è argomento da poco.

Ma, infine, di quale abito sacerdotale parliamo? La risposta la dà il documento del marzo 1966, col quale la CEI concede con forti limiti l'uso del clergyman e che recita esattamente così: « La Conferenza episcopale italiana... conferma che l'abito talare rimane la veste normale del sacerdote e anche dei religiosi...». Il clergyman (non l'abito secolare) è consentito colle seguenti limitazioni: « non nella propria Chiesa; non negli istituti ecclesiastici, non nell'esercizio del sacro ministero, nella sacra predicazione, nella amministrazione dei sacramenti, non nell'insegnamento religioso nelle scuole.

La distinzione di apprezzamento sull'abito ecclesiastico, tra l'abito talare e il clergyman, ci auguriamo sia recepita, non meno delle restrizioni che il documento pone all'uso del clergyman. Molte cose sono legate tra loro, anche l'uomo è legato al suo vestito e il suo vestito è legato all'uomo. Certo bisogna fare in modo che di tutto questo non rimanga, alla fine, altro che una questione di vestito.

Ma non si può dimenticare che il disprezzo del segno non può aver luogo nell'ordine della Fede, che nel modo del simbolo ha la sua espressione storica.

ABBONAMENTO 1978

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1978 sono mutate:*

Italia	lire	6.000
Estero	lire	7.000
Sostenitore	lire	15.000

FEDE E ORTODOSSIA

ARTICOLI

1. LA REINCARNAZIONE IN NOI DI CRISTO, VERBO DI DIO.

Valore di vita

Il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, il Dio del Sinai (cfr. Es. III, 12, 14), il Dio del Verbo umanatosi che, a prescindere dai misteri, nell'ambito delle verità salutifere naturali, è anche il Dio dei filosofi, libra ai fastigi — attraverso la Rivelazione e la Fede, auspice un Magistero autentico — gli approdi dell'umana ragione, in termini di gnosi, in termini di vita.

Sintone le istanze di natura e di grazia, istanze degli uomini divenuti figli di Dio, trovano in Cristo, « auctor et consummator fidei » (Ebr. XII, 2), nel suo Corpo mistico, che è la Chiesa, le verità naturali e soprannaturali di salvezza (cfr. Gio. VI, 40; XVII, 3; 1.a Tim. II, 4).

Verità di salvezza, kerigmatiche, non astratte, turgide d'un enorme valore di vita.

Il Cattolicesimo non è solo una religione che divulga l'economia redentrice del Verbo umanatosi, il messaggio evangelico. E' partecipazione alla salvezza: reale e vitale, personale, esistenziale, integrale. E' la reincarnazione di Cristo in noi.

Oggetto di fede è Cristo, Verità sussistente, Vita eterna, Incarnazione sacrifica e salvifica, donantesi a ciascuno di noi di *persona,* con la sua economia redentrice.

Il Cristo Verità vivificatoria che ci incorpora e concorpora a Sé, viventi di Lui, Pane Vivo, a livello di fede e di grazia, ma ancor più in seno all'Eucaristia, Sacramento del Corpo mistico.

A tal punto Cristo ci assimila da inserirci, oltre la morte, nell'eterna Vita della Trinità santissima, fontalmente, faccia a faccia, simili a Dio.

La fede — « sperandarum substantia rerum » (Ebr. XI, 1) — enuclea in germe la Vita eterna.

I nostri destini escatologici, l'apoteosi dell'uomo persona in anima e carne, la cristificazione suprema: ecco le « cose che si sperano ». Già presenziano quaggiù. Maturano di prosieguo, a livello di fede e di grazia, in seno all'Eucarestia. Si compiranno nel Dio Uno e Trino. La gloria dell'anima, all'epilogo dei secoli, investirà la carne risuscitata (cfr. L. G. Rossi, *L'Eucarestia,* Genova 1970, Ed. Stringa, pp. 145-169).

Assenso in termini di gnosi

Adesione a Cristo, « Verbum salutis » — Verità sussistente conosciuta e vissuta — la fede è, in prima linea, assenso in termini di gnosi.

Indubbio. La vita dello spirito segue la gnosi. Non avremmo partecipazione vitale e personale alla Salvezza, se a far strada non brillasse la luce d'un mentale assenso, limpida cognizion di causa.

« Chiunque *conosce* il Figlio e creda in Lui, ha la vita eterna, ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno... Tutti saranno *istruiti* da Dio: chi ascolta e *impara* dal Padre, verrà a me » (Gio. VI, 40, 45; cfr. Is. LIV, 13).

La grazia del Padre previene e sostiene la fede: « E' per la grazia che voi siete salvi, tramite la fede. E ciò non è da voi, ma dono di Dio » (Ef. II, 8; cfr. Gio. VI, 44; XV, 5; II Cor. III, 5).

Insta la grazia in termini di gnosi: « Abbiamo recepito non lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio, affinché *conosciamo* i doni che Dio elargisce » (I Cor. II, 12).

Lo Spirito di Dio è Luce: « Dio dà a voi spirito di sapienza e di rivelazione a *ben conoscerlo.* Voglia Dio *illuminare gli occhi* del cuor vostro, onde *sappiate* a qual speranza vi ha chiamati, qual dovizia di gloria vi riservi la sua eredità di mezzo ai santi » (Ef. I, 17-18).

Lì, sul piano della gnosi, limpida cognizion di causa, Dio inaugura la volontà di salvezza, olistica ed efficace: « Deus vult omnes homines salvos fieri et *ad agnitionem veritatis* venire » (I Tim. II, 4; cfr. II Tim. II, 25; III, 7; Tit. I, 1).

La fede dei Dodici in Cristo è luce di verità. Sempre: « A chi andremo noi, o Signore? Tu hai parole di vita eterna. Abbiamo creduto e *conosciuto* che tu sei il Cristo, Figlio di Dio... Adesso *sappiamo* che Tu sai tutto e crediamo che sei emerso da Dio » (Gio. VI, 69-70; XVI, 30).

Lapidariamente Paolo: « *Scio* cui credidi et certus sum » (II Tim. I, 12).

Cristo avalla siffatta fede: « Le parole che Tu mi desti, o Padre, io le ho date loro, ed essi le hanno accolte; davvero hanno *conosciuto* ch'io vengo da Te, hanno creduto che Tu mi hai mandato » (Gio. XVII, 8).

Verbo di Dio, Cristo è l'immagine del Padre, rivelazione e quindi itinerario al Padre: « Io sono la Via, la *Verità,* la Vita. Nessuno va al Padre se non per me. Se aveste conosciuto me, conoscereste anche il Padre mio. Ma adesso lo *conoscete...* Filippo, chi vede me, vede il Padre... Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me... Il Padre invierà a voi lo Spirito di *Verità...* In quel giorno *saprete* ch'io sono nel Padre e voi in me ed io in voi » (Gio. XIV, 6-7, 9, 11, 17, 20).

La verità del Padre, dell'unigenito Figlio e dello Spirito schiude, feconda di salvezza, l'idea di vita eterna, polarizzandovi la fede in termini di gnosi: « Questa è la vita eterna: che *conoscano* Te, unico vero Dio, e colui che Tu hai mandato, Gesù Cristo » (Gio. XVII, 3).

A gradi, dal lume di fede al lume di gloria, la vita eterna eleva l'anima sino ai fastigi dell'intuizione di Dio, la Verità Beatitudine: « Ora noi *vediamo* Dio come in uno specchio, nell'ombra; allora invece lo vedremo faccia a faccia. Ora non lo *conosco* se non in parte; allora lo conoscerò pienamente, com'io sono conosciuto » (I Cor. XIII, 12; cfr. II Cor. V, 7; I Gio. III, 2).

Predicazione e professione di fede

Assenso mentale da tradursi in assenso vitale e personale, la fede è, in ultima analisi, un assenso *orale:* « Se a voce professi il Signore Gesù e credi in cuor tuo che Dio lo ha risuscitato dai morti, otterrai la salvezza. Ti giustifica la fede del cuore, ti salva l'annunzio d'una tal fede » (Rom. X, 9 - 10).

Assenso in termini di gnosi, la fede nasce dalla *predicazione:* « Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi » (Ib. 17).

Predicazione e fede si annodano indissolubili: « Così noi predichiamo e così voi credete... Se Cristo non è risorto, vana è la predicazione nostra, vana la vostra fede » (I Cor. XV, 11, 14).

A proporre ed imporre all'umana ragione le verità salutifere rivelate da Cristo, Incarnazione redentrice, è il magistero gerarchico. Tutte e singole, senz'alterarne d'un apice i nativi, cristallini valori: « Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae... *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*... Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur... Ecce vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi » (Mtt. XXVIII, 19-20; Mc. XVI, 15-16).

Le parole di Gesù non mutano, né passeranno mai (cf. Mtt. XXIV, 35).

Ligio al magistero gerarchico, testimone di Cristo, si dispiega il sacerdozio dei laici. Non dà requie l'annunzio dell'Evangelo, carico d'una responsabilità che fa tremar vene e polsi: « Se mi confesserete agli uomini, anch'io vi confesserò dinanzi al Padre mio che è nei Cieli; ma vi rinnegherò dinanzi a Lui, se voi mi rinnegherete con gli uomini » (Mtt. X, 32-33; cfr. Mc. VIII, 38; Lc. IX, 26; XII, 8-9; II Tim. II, 12).

Banco di prova è la fede. Posta in palio la salvezza. Se la fede del cuore giustifica « hic et nunc », a salvarci in ordine alla vita eterna è l'annunzio d'una tal fede, che non soffre il più piccolo defalco: « Chi violerà sia pur l'infimo dei miei precetti e indetterà gli uomini a far egualmente, sarà tra i minimi nel Regno dei Cieli; chi invece lo pratichi e lo insegni, grandeggerà nel Regno dei Cieli » (Mtt. V, 19).

La storia della Chiesa registra anche ai vertici l'ignavia del silenzio, transazioni, conciliazioni, se non defezioni. Anche sui Papi e sui Vescovi incombe il giudizio di Dio.

Già Paolo raccomandava a Timoteo: « Ti scongiuro dinanzi a Dio e a Cristo Gesù, che giudicherà i vivi e i morti... Predica l'Evangelo, insisti di continuo, opportuno e importuno; refuta, rimprovera, esorta longanime, fermo in ogni genere di dottrina. Verrà tempo in cui non sopporteranno più l'Evangelo, ma, secondo i loro gusti malsani, per prurito di udire, seguiranno falsi maestri, stornando l'ascolto dalla verità e volgendolo ai miti. Tu vigila in tutto, supera fatiche ed ostacoli, adempi alla perfezione il tuo compito di evangelista » (II Tim. IV, 1-5).

2. INTELLIGENZA E AMORE

Il connubio verità - carità

La vita cristiana è fede vissuta. « Verum est factum », dichiarava a buon diritto G. B. Vico.

Ai fini di attingere e possedere la verità, bisogna *farla* attraverso l'amore, viverla cioè, connaturarla in noi: « Chi *fa* la verità, esce alla *luce*... La mia dottrina non è mia, ma del Padre che mi ha mandato. Se *farete* la volontà di Lui, *conoscerete* che la mia dottrina è da Dio... Mi amano coloro che custodiscono e *osservano* i miei precetti... Dissero a Gesù: Tua madre e i tuoi fratelli vorrebbero vederti. Ed egli rispose: Madre mia e fratelli miei sono quelli che ascoltano la parola di Dio e la *mettono in pratica* » (Gio. III, 21; VII, 17; XIV, 21; Lc. VIII, 21; cfr. Gio. XIII, 17; Lc. X, 27-28; XI, 28; Mtt. V, 16, 19; VII, 21, 24; Rom. II, 13; Giac. I, 22; II, 10; I Pt. II, 12).

Al razionalismo etico di Socrate il Cristianesimo contrappone il volontarismo attuoso di un'intelligenza aperta all'amore.

Chi, attraverso l'amore, fa la verità, di volta in volta, mentre la riscopre più ricca, la ritrova più sua, in linee personali e vitali.

L'intelligenza della fede — inculca il Vaticano II — è in misura dell'esperienza di vita (cfr. *Dei Verbum,* n. 8). « Fides est oboeditio qua homo se *totum* Deo committit » (ib., n. 5).

Se Dio è « Amore », l'uomo non può non divenire amore, di prosieguo, in Cristo che lo assimila a Sé: sino ad essere, oltre la morte, come Dio è, l'Amore.

La tradizione cattolica è messaggio e documentazione d'amore, di fede vissuta nel connubio verità-carità. Dense di catechesi stagliano le due celebri formule del Vescovo d'Ippona: « Amor est *plenitudo* scientiae... Caritas *novit* veritatem » (S. Ag., *Confes.* VII, 10; *De Gen. c. Man.* II, 35; cfr. *De div. quaest.* LXXXIII, 46, 2). E S. Tommaso non rimase indietro: « Ex caritatis amore fit tota cognitio veritatis » (*In Jo.* V, 35).

La maternità dello spirito

L'intelligenza irradia le prime luci. Dà l'avvio, preludio e incoativo possesso. *Concepisce* la Verità del Verbo umanatosi. « Conceptum ».

Franerebbe in tronco la fede, neppure insorgerebbe, se non balenassero quelle prime luci. La composita parabola del credo discende e dipende di lì.

Si sveglia l'amore in quelle luci. Espleta il miracolo d'una maternità dello spirito, diuturna, dolorosa e laboriosa gestazione che schiude la Verità in un meriggio di luce. *Partorisce.* « Idea » (da "id", l'etimo di "orao" = vedere).

Il vedere suppone la luce. E' l'evidenziarsi del Verbo, Incarnazione redentrice, in un verbo nostro: « idea seu verbum mentis ». Apoteosi di una intelligenza gonfia d'amore, afflato ed intuito del cuore biblico.

Saltano i canoni della logica. Non basta vedere per credere. E' necessario credere per vedere. A sostegno del credo non inside un *vedo* empirico ed icastico, corporeo, ma il *vedo* del cuore biblico, l'occhio dell'anima ch'è lampada del corpo: « I puri di cuore vedranno Dio... Tu credi, Tommaso, perché hai visto. Beati coloro che credono senz'aver visto » (Mtt. V, 8; Gio. XX, 29; cfr. Lc. XVI, 30-31; Gio. VIII, 47).

Così, sull'arco d'una maternità dello spirito, si snoda la vita cristiana. Fede vissuta in un amore ricolmo di luce. Vita eterna. Nascita e crescita in ciascuno di noi, i redenti, di Gesù Verbo di Dio, linfa di Verità e di Grazia: « Nell'unità di fede, traslucida intelligenza dell'Unigenito Figlio, sviluppiamo l'uomo adulto ai livelli della pienezza di Gesù... facendo la verità mediante la carità » (Ef. IV, 13, 15; cfr. Gal. V, 6).

La morte, col parto in Dio del nostro io cristiforme, ormai maturo. sigla la Pasqua celeste. La maternità dello spirito sboccia in vision beatifica. E' l'epilogo, il possesso definitivo ed esaustivo: « Triste è la donna in doglie. E' giunta la sua ora. Ma, non appena dà alla luce il bimbo, più non ricorda l'ambascia, e giubila, in quanto è nato un uomo » (Gio. XVI, 21; cfr. Lc. XI, 27-28; VIII, 20-21).

Il grido di Paolo programma la vita cristiana: « Sono crocifisso in Cristo. Non vivo io. Cristo vive in me. La vita, ond'io vivo in questa carne, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi amò e si sacrificò a redimermi » (Gal. II, 19-20; cfr. Gio. VI, 51, 56-57).

In moduli di amore, vitali e personali, più consapevoli di ascesi in ascesi, esplicitati, più liberi e responsabili, la Fede opera la cristificazione dell'io in Dio Uno e Trino. E' la soprannaturale biografia delle anime.

Il Verbo si reincarna in ciascuno di noi, vi ripete i misteri di Figlio dell'uomo. Siamo crocifissi in Cristo. Tutta la vita reca la sua kenosi. La morte sa di Calvario, cristificazione all'acme, in maturità di sviluppi. Sa di Pasqua, generandoci — adulto l'io nostro in Cristo, immagine vivente e fulgente del Verbo — tra le mani dolcissime di Dio Padre: « Simili a Lui, lo vedremo com'Egli è » (I Gio. III, 2).

Sfolgora il lume di gloria. Si dileguano i crepuscoli della fede. E' l'assenso di *visione,* l'Amen e l'Alleluia di un'intuizione adeguata di Luce alle fonti del Dio Uno e Trino, somma beatitudine in fruizione perenne di vita eterna a ribocco, amore saturo: laddove, mancipi, amore e vita si commisurano alla vision beatifica. Faccia a faccia, in Lui, vedremo con lo sguardo di Dio, ameremo col cuore di Dio (cfr. I Cor. XIII, 12; II Cor. V, 8; G. L. Rossi, *Paradiso - Teologia dell'Oltretomba,* Torino 1959, pp. 251-59).

Il cuore biblico

« Corde creditur ad iustitiam » (Rom. X, 10; cfr. Gal. V, 6; Ef. IV, 15; Lc. VIII, 15; XXIV, 25; Giac. II, 14ss.).

L'efficacia dell'amore e dell'intelligenza, gli approdi quindi, non corrispondono quaggiù. L'amore assume le dimensioni dell'essere che noi amiamo. L'intelligenza le dimensioni dell'uomo che conosce.

Conseguentemente, in ordine a Dio, poiché lo attinge coi limiti e nei limiti di idee finite, l'intelligenza non può non impoverirlo.

L'amore no. Spira sull'oggetto reale, l'essere, non già sulla copia mentale dell'oggetto, il pensiero. E cioè: affidandosi alla pur vaga percezione che in Dio vi è assai di più dei contenuti offerti dall'intelligenza, l'amore eleva l'anima all'empireo di Dio e si affigge in Lui, investendone la Maestà divina. Spalanca l'io in Dio al di là d'ogni limite dell'intelligenza (cfr. S. Tommaso, *S. Th.* I, q. 82, a. 3).

La Fede giganteggia nell'amore, insufflante lo Spirito Santo (cfr. Rom. V, 5). Noi delibiamo la Beatitudine dei Cieli.

Il binomio « amore - cuore » inalvea — secondo lo stile scritturistico — tutta la psicologia dell'uomo.

Psicologia in larga parte recondita, non di rado equivoca, ribelle, che affiora di trafugo, non estranea comunque ai controlli d'una intelligenza sagace. Estuano lì i segreti impulsi del subconscio e dell'inconscio, l'istinto polimorfo, le memorie ataviche, tendenzialità congenite, emotività, passionalità, slanci e climi affettivi; l'inquieto canovaccio dei fantasmi e dei ricordi in lievitazione febbrile, le dinamiche abitudini di vita, i mille moti spontanei, inavvertiti.

Psicologia che si acclara di idee, giudizi e raziocini, teatro di scelta a ragion veduta, di calcoli e azzardi, di leggi superne, diritti e doveri: psicologia non più dei sottosuoli, o dei vari stadi inframedi, ma delle vette, di attici ariosi con ampie terrazze, ove piovono i raggi del sole e, la sera, si contemplano le stelle.

Direbbesi l'*élan vital* di Bergson (cfr. R. Assagioli, *Principi e metodi della Psicosintesi terapeutica,* Astrolabio Roma 1973, p. 16ss.).

Corroborate dalla grazia, la riflessione impavida, la cauta mortificazione che educa e non reprime, l'autodominio virtuoso, disciplinano il binomio « amore - cuore », creano l'equilibrio d'una armonica psicologia.

Guai se l'uomo ripudia la luce dell'intelligenza, se divorzia dalla verità e dal Verbo di Dio. Animalizza.

Gli atti nostri non esplodono frammentari. Si articolano tra loro. Compaginano e organano l'io psicologico. Sana o abnorme, la psiche insta sistematica.

Non v'è atto che non riverberi la vita previa, tributario ad essa. Ciascuno di noi diviene ciò che fa. E', successivamente, l'epitome dei propri atti, la conclusione del sillogismo vita, d'un agire in chiave di "élan vital". Io agisco per quel che sono e per quel che valgo. A livello di psiche sistematica — sempre — noi pensiamo, amiamo, sentiamo, meditiamo, optiamo, decidiamo e operiamo.

Un sol atto, se consapevole e libero, responsabile, ricapitola la persona, è la persona in atto, la persona nell'affermazione creatrice della personalità.

Un sol atto denunzia e determina di una persona l'acquisita personalità dell'io, i valori o i disvalori di uomo, e di uomo redento.

Di più. Non v'è atto che non ipotechi la vita futura, regista in maschera degli atti da farsi. Pesa sulla libertà di oggi la libertà di ieri, la strutturazione e la strumentazione d'una vita previa. Nondimeno, se l'uomo ha il coraggio di riflettere, se rischia un esame di coscienza allo specchio dell'intelligenza, se compie la sua scelta a ragion veduta in ossequio alle leggi dello spirito, la libertà di oggi ha stupefacenti rivalse.

Dirompono, nell'uomo che ha peccato ed è peccato, i paradigmi ferrei del vizio, i solchi uniformi, la mimica retrospettiva sconcia di abitudini tiranne, i meccanismi funzionali, sì da riscattarne la psicologia attraverso la « metanoia ».

Inoltre, nell'uomo onesto, la libertà di oggi — pungolo e flusso all'autodominio virtuoso — riplasma di continuo tutta la psicologia dell'io, la ritempra, la cesella più sincrona e più sintona, sfruttando le immense risorse dello spirito, i valori umani e cristiani che mutuano l'assolutezza del divino. Illimpidisce ed arricchisce il sillogismo vita, l'*élan vital* (cfr. L. Lavelle, *La conscience de soi,* Parigi 1931, p. 113ss.; L. G. Rossi, *Il problema dell'azione,* Torino 1962, pp. 45-50, 59, 66, 84ss., 143ss., 191-92; ID., *La libertà religiosa:* "Renovatio", Ott. 1966, p. 23ss.).

3. LA FEDE CIECA ANTITESI DEL CUORE BIBLICO. I DIRITTI DI DIO.

Psicologismo e Cristianesimo

L'atto di fede convoglia in fiamme, pastosamente, musicalmente, tutta la psicologia dell'uomo, la persona e l'acquisita personalità. « Corde creditur ad iustitiam ».

Non è la fede dei modernisti: « Caecus religionis sensus e latebris sub-

conscientiae erumpens, sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatae » (Dz. 2145).

Non è il salto nel buio degli esistenzialisti, un disperato credo che ratifica l'assurdo, di mezzo all'angoscia più cupa, epidemica sfiducia di nulla certa se non di se medesima, e di mezzo al naufragio, poiché se l'intelligenza è preclusa al noumeno, impari la ragione a qualsiasi vero, straniera dunque al Verbo di Dio, vaneggiano le stesse categorie concrete della vita, la coscienza e l'esperienza dell'io psicologico, le intuizioni, i sentimenti religiosi (cfr. L. G. Rossi, *Paradiso*, o.c., pp. 33-36, 409-14).

Seppur vitale e personale, la Fede è in linea prioritaria *razionale* adesione alle *verità* salvifiche rivelate da Dio. Un'adesione *certissima* « ob auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest » (cfr. Conc. Trid., Dz. 798; Conc. Vat. I, Dz. 1789 ss., 1810 ss.).

A tal segno che non si dissolve la Fede — atto, non virtù — anche se è morta in noi la carità (cfr. S. Tommaso, *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1; Conc. Trid., Dz. 838).

Cristo è *la* « Verità » del Padre e la testimonia (Gio. XIV, 6; XVIII, 37). Le parole di Cristo non sono impressione o sentimento. Scolpiscono, definiscono verità immutabili (Gio. XVII, 17; Mtt. XXIV, 35). Reclamano la Fede in ordine alla vita eterna, pena la dannazione. A proporle ed imporle a noi, sul piano della ragione umana, integre, cristalline, senz'alterarle d'un apice, sarà il magistero da Lui istituito (Mtt. XXVIII, 19-20; Mc. XVI, 15-16).

Annunzio del Verbo di Dio, d'ogni verità che salva, il Cristianesimo è egualmente — in linea prioritaria — « dottrina ». E' Vangelo e Magistero (cfr. Rom. X, 14-17; Tit. I, 1, 9, 14; I Tim. II, 4, 7; III, 15; IV, 3, 6, 16; VI, 3-5; II Tim. II, 2, 7, 8, 10, 15, 18, 25; III, 7-8; IV, 3-4).

La Fede in Cristo, a stringere i nodi, infeuda il conoscere. Oscuro, circospetto e circoscritto, ma un conoscere razionale (cfr. I Cor. XIII, 12; Rom. XII, 1; I Pt. III, 15): « gnosi » (cfr. I Pt. I, 12, 25; II Pt. I, 2-3, 8, 16; II, 20; III, 18).

Razionale conoscere che la grazia, stimolo e ausilio, sovrannaturalizza, illuminato dal Verbo di Dio, incrementato dallo Spirito Santo (cfr. Gio. VI, 45; Ef. I, 17; I Cor. II, 12; II Cor. III, 5): « A erudirti dentro, Maestro dell'anima, è Cristo. Se non c'è quest'ispirazione ed unzione di Cristo, vuote risuonano al di fuori le parole » (S. Ag., *In Jo. III*, 13; cfr. ib. XXVI, 7).

Rettitudine d'intelligenza e grazia suggellano la Fede nella verità (cfr. II Tess. II, 13; I Tim. I, 4, 5, 19; II, 15; II Tim. I, 5; III, 8; Tit. I, 13; II, 2).

Così al Cristianesimo, dottrina ortodossa, l'Apostolo contrappone la falsa intelligenza del Vangelo, la dottrina eterodossa (cfr. I Tim. I, 3, 19; IV, 1; VI, 3, 10-20-21; II Tim. IV, 4).

Esplicita, in ultimo, la Parola di Dio convalida i poteri che ha la

ragione umana di conoscere obiettivamente — in termini noumenici, seppur analogici — la Verità infinita, Essere e Attributi, desumendoli dalle verità di natura, ove Dio li rifrange.

Scrive Paolo ai Romani, cap. I, vv. 19-20:

« Quod notum est Dei (in greco « tò gnostòn » = la *gnosi* di Dio), manifestum est illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia (in greco « aorata » = i *dati metempirici o metafisici*) enim ipsius, a creatione mundi (in greco « apò ktiseos » = *fin dagli inizi),* per ea quae facta sunt, intellecta (in greco « nooumena » = *l'uso o dialettica del raziocinio)* conspiciuntur... ita ut sint inexcusabiles ».

Il discorso di Paolo riguarda i gentili. Non è quindi in gioco la fede. Essi possono e devono — mediante il raziocinio — dalle perfezioni degli effetti, le creature terrestri, risalire alla perfezione antonomastica del loro Artefice, l'uno ed unico Dio. Se non vi arrivano, idolatri, nulla può scagionarli.

Tre principi guidano il raziocinio a Dio: la causalità, la partecipazione dell'essere, l'analogia di proporzionalità (« analogos »: cfr. Sap. XIII, 5). Tre principi che la Bibbia suffraga ed evoca a iosa (cfr. Ps. VIII, 3ss.; Is. XLII, 5; XLV, 18; Sap. XIII, 1-15; Att. XIV, 17; XVIII, 26-28).

Il Vaticano I, nell'ambito dei moduli e dei regoli sanciti dal Verbo di Dio, dogmatizzò i poteri dell'umana ragione: poteri idonei all'essere, capaci di spingersi alle soglie di Dio Trascendente, Verità infinita, d'impadronirsi a fortiori di qualsiasi verità di natura. Li dogmatizzò a condanna del kantismo agnostico e di innumeri scuole satelliti che, esautorata l'intelligenza, disumanizzavano l'uomo (cfr. Dz. 1785, 1806).

Fede certa e viva

« La ragione precorre la fede » (S. Ag., *Ep. 120,* 3). Garantisce il sapere che è avamposto e vestibolo al credere. Dimostra veri i segni o motivi di credibilità, miracoli e vaticini in specie, le carte d'identità divina (cfr. Mtt. VII, 15-22; Gio. V, 39; VII, 17; X, 37-38; Rom. XII, 1; I Tess. V, 21; I Gio. IV, 1; I Pt. III, 15).

« Scio cui credidi et certus sum » (II Tim. I, 12). O la fede ha basi storiche e filosofiche inconcusse, che avallano il testimone; o è fede cieca d'un vago sentimento aleatorio (cfr. Vat. I, Dz. 1790-91; 1799; 1812).

Sempre, nonché all'esordio, in seguito, la Fede è adesione *razionale:* « Intelligo ut credam, credo ut intelligam » (S. Ag., *Sermo 43,* 9).

Affulge la verità, condizione, contenuto, difesa ed anima d'una libertà autentica, di tutta la psicologia dell'uomo. Verità vissuta in libertà d'amore, la Fede enuclea e svolge la personalità a livello di grazia.

Lungi dal ridurre il « sì » ad un rapporto generico con la Parola di Dio, Verità astratta, la virtù della Fede è il rapporto di *ciascuno di noi*

con *Dio che parla,* col Verbo in persona, Verità vivente e vivificatrice. E' adesione razionale, ma insieme vitale e personale. Adesione esistenziale.

Un rapporto di persona a persona. Un rapporto di vita, in cui l'intelligenza, turgida d'amore, edotta dall'esperienza, eclatando, traduce tutta la psicologia dell'io nella pienezza d'un « sì » che ha lampi d'intuizione splendidissima, indefinibile, e che è unione di cuori, comunione di Dio in noi e di noi in Dio (cfr. Gio. VI, 57-58; Gal. II, 20).

L'« esprit de finesse » di Pascal eccita e lievita l'« esprit de géometrie » di Descartes, arido, se non ipocrito.

Anche se infausti, psicologismo, modernismo ed esistenzialismo hanno reso un servigio all'intelligenza e all'esperienza della Fede col mettere a fuoco aspetti obliati da non pochi cattolici, non sufficientemente meditati e apprezzati.

Tali aspetti, in sé validi, però, avulsi dall'ovvia contestualità d'una psiche prismatica e sistematica, impazziscono, ostili gli uni agli altri, in lizza feroce, eslege.

I paladini del subconscio li isolano appunto, li arroventano di mistici entusiasmi, di iperboli messianiche, li entificano a codici dell'uomo di guisa che — poli di un'adesione passionale e non razionale — deflagrino provocatori, rivoluzionari, carichi d'un fascino enorme. E' la loro fortuna. E' il loro dramma.

A respiro ecumenico, sul filo del dialogo, la Fede incalza il recupero, la riconsiderazione e la rivalutazione di tali aspetti. Ma l'ecumenismo non è un eclettico irenismo di comodo, tregua fittizia. Sbaglieremmo di grosso se, ratificandoli siccome sono « hic et nunc », parti che usurpano la funzione del « totum », li giustapponessimo ibridi. Bisogna reinserirli nel sistema, alle rispettive sedi e mansioni, aspetti molteplici di un'intiera verità, laddove, non più nemici, si cointendono fecondi in una fittissima rete di vicendevoli scambi fraterni. « Tibi contradico ut *totum* possideas ».

Le eresie incentivano ad approfondire il messaggio di Cristo. « Oportet haereses esse » (I Cor. XI, 19). Non è lo sviluppo triadico di Hegel, o silloge degli opposti, a dirimere l'*hiatus* di aspetti del Credo sconvolti e degeneri, ribelli. E' la dialettica delle parti in relazione al « totum ». Aggredite dalle eresie, la Fede e le verità di Fede « diligentius inquiruntur, clarius atque invicem intelliguntur, instantius praedicantur » (S. Ag. *De civ. Dei,* XVI, 2: PL XLI, 477; *Enar. in Ps. LIV,* 22: PL XXXVI, 643. Cfr. R. Le Senne, *Obstacle et valeur,* Parigi 1934, p. 72 ss.; P. A. Liégé: *Catholicisme,* III, col. 958; Conc. Vat. II: *Gaudium et spes,* n. 92; *Nostra aetate,* n. 2).

La libertà religiosa

In buona o mala fede, l'eresia ha diritto alla libertà religiosa.

Nondimeno — « ius *ad extra,* quoad exercitium tantum, uti exemptio a coercitione qualibet, non autem ius *ad intra,* quoad contentum seu o-

biectum — la libertà religiosa dell'eresia non può offendere, mancipia all'ordine pubblico legittimo, né i diritti di terzi, individui o ceti comunitari, né il pacifico consorzio degli uomini, né l'eticità dei costumi (Conc. Vat. II: *Dignitatis humanae,* nn. 2, 7; *Gaudium et spes,* n. 59. Cfr L. G. Rossi, *La libertà religiosa:* "Renovatio", Ott. 1966, pp. 20-21, 28).

Non potrà quindi offendere i diritti della Chiesa, società perfetta, Corpo mistico di Cristo, l'unica religione vera. I diritti della Chiesa combaciano coi diritti di Dio.

Nel V. T. i diritti di Dio non demordono mai. Intolleranti. Flagellano pseudo-profeti e idolatri (cfr. W. Doskocil, *Der Bann in der Urkirche,* München 1957; C. H. W. Brekelmans, *De cherem in het Oude Testament,* Nimega 1959).

Si temperano i rigori nel N. T. « Apparuit benignitas et humanitas Dei Salvatoris nostri » (Tit. III, 4). Mite ed umile di cuore (Mtt. XI, 29), Cristo inaugura uno stile nuovo.

Il regno dei Cieli non si affida alla spada (cfr. Mtt. XXVI, 51-53; Gio. XVII, 36; Mtt. IV, 8-10; Gio. VI, 15), ma alla forza della verità e dell'amore (Gio. XII, 32; XVIII, 37; Mc. X, 15; I Tim. II, 4).

Fa appello alla libertà e responsabilità dell'uomo (cfr. Mtt. IX, 28-29; XI, 28-30; Mc. IX, 23-24; XVI, 16; Gio. VI, 67-68).

Non rompe le canne fesse, né soffoca i lucignoli che fumigano (cfr. Mtt. XII, 20).

La zizzania e il grano dovranno crescere insieme sino alla mietitura (cfr. Mtt. XIII, 30ss.).

Ma, ad un tempo, Cristo rivendica inesorabile i diritti di Dio.

Urge la fede in linea assoluta, pena la dannazione eterna, una dannazione che è già in atto (cfr. Gio. III, 18, 36; XV, 22-24; XVI, 13).

Non lesina improperi. Minaccia e, a volte, castiga (cfr. Lc. IX, 41; X, 12-16; XI, 23, 29-32, 42-52; XII, 10; XIII, 28-30, 34-35; XIX, 41-45; XX, 9-17, 46-47; XXI, 20-24; Mtt. VII, 15-20; VIII, 12-13; XII, 34-45; XVIII, 15-18; XXI, 12-14, 31-32, 42-44; XXIII, 1-39; XXIV, 1-2, 34; Gio. VIII, 24, 26, 44-47; IX, 39-41; XII, 31, 37-40; XV, 22-24).

Ligi a Cristo, gli Apostoli subordinano la fede alla forza della verità e dell'amore, alieni da pressioni e coercizioni, da artifizi indegni del Vangelo, rispettosi d'una scelta personale, autonoma, sia pur tragicamente impegnativa. Ciascun uomo non risponderà a Dio se non in base ai dettami della sua coscienza: « De internis iudicat tantum Deus » (cfr. I Cor. II, 3-5; VIII, 9-13; X, 23-33; II Cor. X, 4; Rom. I, 16; XIV, 1 ss., 12 ss.; Att. IV, 31; Ef. VI, 11-17, 19-20; I Tess. II, 3-5; V, 8-9; I Tim. II, 4).

Ma, al pari di Cristo, propugnano i sovrani diritti di Dio, tutelano l'umana e cristiana dignità dei fedeli dai loschi raggiri dell'eresia, esplicano il divino potere della Chiesa: « Si Ecclesiam non audierit, sit tibi ethnicus et publicanus » (Mtt. XVIII, 17).

L'autorità apostolica

Paolo scomunica l'incestuoso di Corinto. Vieta d'aver rapporti sociali e familiari coi fratelli impudichi, ladri, idolatri (cfr. I Cor. V, 1-5, 9-13). Afferma drastico: « Guardatevi dai cani, guardatevi dai malvagi operai, guardatevi dai falsi circoncisi » (Fil. III, 2).

Muoiono, fulminati dal giudizio di Pietro, Anania e Saffira. E la Maestà di Dio atterrisce i fedeli (cfr. Att. V, 1-11).

Pietro smaschera le vie inique degli pseudo-profeti, i tradimenti dei loro accoliti. Grava su di essi l'ira vendicatrice di Dio che punì gli Angeli perversi, scatenò il diluvio, incenerì Sodoma e Gomorra. E' il dispregio, l'abominio, l'anatema: « Maledetti... fonti senz'acqua, sterili nubi sbattute dal turbine... Caligine e tenebre... Apostati in nome d'una presunta libertà, schiavi del peccato che li ha vinti... Cani che tornano al vomito, porci ripuliti che si ravvoltolano nel brago » (II Pt. II, 1-22).

Sintomatico, i titoli di « cani » e « porci » già suonano sul labbro di Cristo (cfr. Mtt. VII, 6).

Giuda non attenua la spietatezza del linguaggio. E' in questione il « Depositum Fidei », commesso ai santi una volta per sempre. Occorre lottare ai fini di custodirlo indenne. Individui empi, corruttori della fede, gli pseudo-profeti traggono seco la propria condanna: alberi d'autunno, infruttiferi, doppiamente morti, divelti. « Et hos arguite iudicatos » (cfr. Lettera di Giuda, I, 1-24).

Anche Giovanni, che libra l'amore all'acme, il più dolce dei discepoli, non fa eccezione: « Molti anticristi sono in mezzo a noi. Uscirono da noi, ma non erano dei nostri... Nessuna menzogna nasce dalla verità. Mendaci, essi negano che Gesù è il Cristo e tentano di sedurvi » (I Gio. II, 18-19, 22, 25).

A smentire gli pseudo-profeti Giovanni chiama in causa, regola di fede, l'autorità apostolica, il Magistero: « Costoro appartengono al mondo, usano le parole del mondo e il mondo li ascolta. Noi siamo da Dio. Chi conosce Dio, ci ascolta; chi non lo conosce, non ci ascolta. In ciò si distingue lo spirito di verità » (I Gio. IV, 5-6).

Non è lecito alcun rapporto di vita con gli pseudo-profeti: « Possiedono Dio, il Padre e il Figlio, i fedeli che dimorano saldi nella dottrina di Cristo. Se taluni di voi recedono, non confessano il Cristo Figlio di Dio, Unigenito del Padre, Incarnazione redentrice, non accoglieteli in casa, non degnateli d'un'ave. Ospitandoli o salutandoli, voi ne condividete le opere nefaste » (II Gio. I, 9-11).

Su eretici e pseudo-profeti l'Apocalisse di Giovanni annunzia vindice la collera di Dio (cfr. Ap. II, 14-16; 20-23).

In continuità fluente, unanime, la prassi della Chiesa subapostolica si adegua a quei criteri (cfr. Ignazio, *Ad Smirn.* II; IV; VI, 2; *Ad Trall.*

X; XI; *Ad Philad.* VI, 1; VIII, 2; *Ad Magn.* VIII, 1; X, 3; Erma, *Vis.* III, 6, 9; III, 7, 1; *Sim.* VIII, 9, 4; IX, 1, 7; IX, 8,1; Barnaba, *Epist. XIX,* 12; Didachè, XI, 2; Clem. Romano, *I Cor.* II, 6; XLVI, 9; XLIX, 5).

S. Ireneo narra di S. Giovanni che, incontratosi in una casa di bagni con l'eretico Cerinto, non esitò ad allontanarsi, temendo crollasse per l'ira di Dio l'edificio (cfr. *Adv. Haereses* III, 3, 4). Registra inoltre l'epiteto di « figlio di Satana » che S. Policarpo rivolse all'eretico Marcione in un fortuito ed estemporaneo approccio (cfr. ib.).

Sconcertano, oggi, i duri moniti dell'autorità apostolica e subapostolica. Eppur rispecchiano le parole di Cristo: « Guardatevi dagli pseudoprofeti. Sembrano pecore, ma dentro sono lupi. Li riconoscerete dai loro frutti » (Mtt. VII, 15-16).

La società pluralistica di oggi lega ogni dettaglio di vita ad un consorzio civile il più eterogeneo. E' la stagione del dialogo. Insta l'ecumenismo. E pullulano gli pseudo-profeti. Né v'ha minor rischio di allora. Ingenui e inconsulti rapporti incoraggiano la defezione dalla fede, l'espansione dell'eresia, lo scandalo.

4. MAGISTERO E DOGMI.

L'oggetto di fede divina

Il « Depositum Fidei », oggetto di fede divina, abbraccia le verità rivelate formalmente da Dio in ordine alla salvezza. Verità racchiuse nella Scrittura e nella Tradizione a voce, esplicite od implicite. Verità soprannaturali e naturali. Verità a livello sia di catechesi che di prassi, da credere e da vivere.

Il « Depositum Fidei » è il Vangelo di Cristo (cfr. Mtt. X, 27; XXVIII, 20; Lc. XXIV, 44-49; Gio. XIV, 25ss.; XVI, 12ss.; I Tim. VI, 20; II Tim. I, 14; Gal. III, 25-29; IV, 4-7; Rom. VIII, 15-18; Ef. II, 19-21; Conc. Trid., Dz. 783; Conc. Vat. II: *Dei Verbum,* nn. 2, 7, 10 e *Lumen gentium,* nn. 2, 9, 48).

Innervano l'oggetto di fede divina anche le altre verità formalmente rivelate da Dio, ma non in ordine alla salvezza, se e in quanto vi conferiscono.

Alle verità salutifere il « Depositum Fidei » associa, non meno salutifere, le realtà dell'economia redentrice: « acta et facta ». Cristo, Rivelazione del Padre, è il Verbo incarnato.

Dagli « acta et facta » la Rivelazione mutua il suo carattere storico e concreto, dinamico, di fecondità inesausta, tesa a rifrangerlo sul nostro assenso di fede, sicché l'adesione divenga amore, testimonianza di vita, consapevole, libera, incondizionata e appassionata reincarnazione in noi del Verbo incarnato: « Oboeditio fidei qua homo *se totum* Deo committit ».

Diconsi *implicite* le verità salutifere che emergono dall'ovvia analisi di quelle esplicite, o che si desumono dalle medesime grazie al raziocinio, in maniera però da non annettere al « Depositum Fidei » nessun dato obiettivo nuovo.

Rivelate formalmente, le verità salutifere implicite non collimano con le *conclusioni teologiche,* verità solo virtualmente rivelate.

Edotte attraverso un sillogismo, in cui la premessa maggiore — universale — è un principio di ragione d'evidenza intrinseca, inconcusso, e la minore — particolare — una verità che appartiene al « Depositum Fidei », le conclusioni teologiche evincono un dato obiettivo nuovo, non incluso nella premessa di Fede.

Lo schema è rigido. Non demorde. Se, quindi, invertiti i ruoli, la maggiore del sillogismo — universale — è una verità che appartiene al « Depositum Fidei », la minore — particolare — un principio inconcusso di ragione, non si avranno più conclusioni teologiche, ma verità formalmente rivelate, implicite appunto nelle premesse di Fede (cfr. J. Salaverri, *De valore et censura propositionum in Theologia:* « Estudios eclesiast. », XXIII, 1949, p. 172 ss.; gli studi sulle conclusioni teologiche di Macho, Miralles, Dalmau e Xiberta in *XIII Semana Española de Teologia,* 1954, pp. 307-343; A. Lang. *Der Auftrag der Kirche,* Friburgo 1954, p. 268 ss.).

Alle conclusioni teologiche si giustappongono, non rivelate se non virtualmente, le *verità cattoliche* che indissolubili vincoli annodano al « Depositum Fidei », l'oggetto di fede divina:

« Licet non revelatae in se, tamen requiruntur ad ipsum depositum Revelationis integre custodiendum, rite explicandum et efficaciter definiendum » (Relaz. Gasser al Conc. Vat. I: Mansi LII, 1225-1227, Cfr. Ib. XLIX, 627; S. Tommaso, *S. Th.* II-II, q. 11, a. 2; I, q. 32, a. 4; M. Cano, *De locis,* l. XII, c. 6).

Sancite dal Magistero infallibile, le verità cattoliche configurano l'oggetto di fede ecclesiastica. In questo caso, semmai dovessimo dubitarne o le negassimo, la negazione e il dubbio — stanti gli indissolubili vincoli — investirebbero le verità salutifere. Per logica di cose. Per necessità metafisica: « Aut simul existunt aut simul cadunt ».

L'oggetto di fede divina e cattolica

Tra noi e la Parola di Dio, tra l'atto e l'oggetto di Fede, Cristo volle — mediazione d'obbligo — un magistero autentico ed infallibile.

Un magistero che impersoni l'autorità e la missione sua di Maestro: « agens nomine et virtute ipsius Christi Domini » (Gio. XVII, 18; XX, 21; XIII, 20; Mtt. X, 40; XXVIII, 18; Lc. X, 16; Rom. X, 15).

Un magistero gerarchico che esiga l'adesione intima, religiosa, laddo-

ve la verità è all'unisono proposta ed imposta, verità da credere e verità da vivere (Mtt. XXVIII, 20; XVI, 19; XVIII, 17-18; Rom. X, 10).

Un magistero di sempre, nei riguardi d'ogni uomo e in ogni luogo, con la quotidiana presenza di Cristo e l'assistenza dello Spirito Santo, sino all'epilogo dei secoli (Mtt. XXVIII, 19-20; Mc. XVI, 15; Gio. XIV, 16-17; XVI, 13-15; Col. I, 23; Att. I, 8; XV, 28).

Un magistero che assicuri l'integrità e la genuinità del « Depositum Fidei », difendendone i contenuti d'origine, incolumi, al riparo di qualsiasi aggiunta o defalco, illuminandone e fissandone i nativi valori nel senso inteso dal Cristo (Mc. XVI, 16; Mtt. XXVIII, 20; Gal. I, 6-9; I Tess. II, 13; I Tim. IV, 16; VI, 20-21; II Tim. I, 13-14; II, 2; Ef. II, 19-21; Tit. I, 9).

Il magistero gerarchico, nonché autentico, è infallibile, se propone e impone a tutta la Chiesa le verità salutifere *come tali*, ossia formalmente rivelate in ordine alla salvezza. Esige allora, sull'autorità di Dio rivelante, assoluta l'adesione nostra, pena la dannazione eterna: « Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis... Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur » (Mtt. XXVIII, 20; Mc. XVI, 16).

Unico motivo di fede divina è l'autorità di Dio rivelante che non può né ingannarsi né ingannarci. Il magistero infallibile non funge se non in veste di tramite ed interprete, « condicio sine qua non » onde affulga indubbio il motivo di fede: garantisce ch'è salutifera la verità proposta ed imposta, insieme al senso preciso inteso da Cristo. Sigla l'oggetto di fede divina e cattolica. Sigla i dogmi.

Duplice si dispiega il magistero infallibile. *Magistero solenne* del Papa «ex cathedra » e dei Concili ecumenici: puntualizza le verità salutifere in dogmi definiti. *Magistero ordinario e universale* dei Vescovi sparsi nel mondo in sintonia col Papa: enunzia le verità salutifere in dogmi dichiarati (cfr. Vat. I, Dz. 1792; CJC, cn. 1323; Vat. II, *Lumen gentium*, n. 25).

Involucro lessico, redazione ecclesiastica delle verità salutifere, i dogmi definiti si avvalgono di termini umani. Termini filosofici al servizio della Fede, e cioè teologici. Termini fruenti d'infallibilità estrinseca, idonei a garantire — dei contenuti che redigono — vuoi il carattere salvifico, vuoi il senso preciso inteso da Cristo. Termini tecnici e classici, ma non vitrei, imperfetti se umani, aperti ad un perfezionamento ulteriore.

La Chiesa e i dogmi

Dai vertici alle basi, ligia all'autorità di Dio rivelante, la fede di tutta la Chiesa si nutre di dogmi. « Ecclesiae est columna et firmamentum veritatis » (I Tim. III, 15).

E' l'intuizione del cuore biblico, vita cristiana, esperienza liturgica, etica ed ascetica, mistica, limpida testimonianza ai fratelli: « Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem » (Rom. X, 10).

Fede chiarita di continuo, vieppiù approfondita, guida ed alveo il ma-

gistero: in chiave di teoresi, attraverso l'*intellectus fidei*; in chiave di prassi, attraverso il *sensus fidelium* (cfr. Vat. II, *Dei Verbum,* n. 8).

Estua soggettivamente, lungo i secoli, lo sviluppo dogmatico. Non dà tregua l'esplicitazione del « Depositum Fidei ».

Ristagna il Cristianesimo in torpide pause, ambiguo nei regressi.

Pericolo d'un Cristianesimo nominalistico, sul piano del magistero, in parametri dottrinali stereotipi, lettere nude, anonime.

Pericolo d'un Cristianesimo ritualistico, sul piano del ministero, in parametri sacrificali e sacramentali di cerimonie che non chiosano i dogmi, vacue coreografie meccaniche. E vi sono rubricisti non teologi, eunuchi della liturgia, cui si attaccano pedissequi, convivono, non possedendola mai.

Pericolo d'un Cristianesimo legalistico, sul piano del regime, in parametri giurisdizionali spogli di equità e di carità, frontespizi d'un simulacro di bene comune.

Tolstoi, Sveltlov, Zankov e Virgilio Gheorghiu accusano il nominalismo, il ritualismo e il legalismo d'una Chiesa acefala, circoscritta ai primi 7 concili ecumenici, rimasta fanciulla nella fede. Si invoca lo sviluppo dogmatico, un ottavo Concilio ecumenico che restituisca le Chiese unite all'ovile di Cristo (cfr. A. Stawrosky, *Essai de théologie irénique,* Sedim 1967, p. 188ss.).

La mediazione d'obbligo

L'oggetto di fede divina e cattolica non copre il « Depositum Fidei », l'oggetto di fede divina.

Il « Depositum Fidei » supera la sfera dei dogmi definiti e dichiarati. Non poche verità salutifere balzano agli occhi. Poiché evidenziano per se stesse il senso preciso inteso da Cristo, non fa d'uopo l'ermeneusi del magistero. Reclamano subito, conosciute, l'adesione di fede divina.

Ma, seppur tra le quinte, non disarma il magistero, se non infallibile, almeno autentico. E', dialetticamente, mediazione d'obbligo, regola prossima di Fede.

Offre *integro* il « Depositum Fidei ». Tutela, coi dogmi definiti e dichiarati, la libertà dei figli di Dio. Stimola, in quei solchi, il rapporto vivo dell'individuo col Verbo di vita, il discorso Io-Tu, ove insuffla lo Spirito Santo che, anima della Chiesa, è altresì anima della nostra anima.

Vigile scolta, arbitro, il magistero studia il passo dei fedeli, lo controlla, lo aggiusta, lo pungola, sollecito a sancirne e assimilarne i felici approdi (cfr. Vat. II: *Lumen gentium,* nn. 12, 25; *Dei Verbum,* nn. 8, 10).

Ad uno ad uno, in relazione al « Depositum Fidei », gli organi di Tradizione, i legittimi mezzi d'indagine, teoresi e prassi, si muovono in quest'alveo, attingono le luci del magistero.

Sbagliano i teologi moderni, e sono molti, a scindere l'oggetto di fede divina dall'oggetto di fede divina e cattolica. E' un equivoco marchiano che lacera la Fede.

Su scala vastissima i dogmi convogliano il « Depositum Fidei », le verità madri di più imperioso rilievo soteriologico. Oltre il magistero infallibile poi, solenne, non che ordinario e universale, c'è un magistero autentico, il « genus », scevro di limiti.

A Pietro e agli Apostoli, ai loro successori, papi e vescovi, in linea ininterrotta, non affidò forse Cristo il Magistero suo di Verbo, Lui presente, Lui docente? La missione di proporre ed imporre ad ogni uomo, giorno per giorno, dovunque e comunque, in ordine alla salvezza, sino all'epilogo dei secoli, integro, genuino, il « Depositum Fidei »?

Disilludiamoci. Il Vangelo — *Verbum Salutis* — non potrà invadere efficace l'umanità e i singoli, tradursi in Fede, ch'è principio di giustificazione ontica, se non in virtù del magistero: « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos... Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae... *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*... Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur... Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi » (Gio. XX, 21; Mc. XVI, 15-16; Mtt. XXVIII, 20).

Se il numero dei dogmi *definiti* è piuttosto esiguo, abbondano i dogmi *dichiarati* e si dimensionano al « Depositum Fidei », specchi tersi, catechetici, kerigmatici.

Oggetto del magistero solenne, i dogmi *definiti* enucleano d'una verità salutifera il senso preciso inteso da Cristo in una redazione ecclesiastica la più incisiva e tassativa, ai massimi livelli dell'ermeneusi. Evincono di norma le sole verità di Fede che l'eresia aggredisce o la crisi sconvolge. Hanno un carattere di eccezionalità.

I dogmi *dichiarati,* no. Oggetto assiduo, diuturno, del magistero ordinario e universale, dipanano, articolano e sistemano i capisaldi del « Depositum Fidei ». Spaziano sull'Evangelo. Alimentano in dettaglio la Fede. Compendiano la Tradizione: « Euntes in mundum universum... praedicate Evangelium omni creaturae... docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis... omnibus diebus ».

Di più. L'infallibile magistero propone ed impone in dogmi *dichiarati* le verità salutifere ovvie, di evidenza immediata e in pacifico dominio.

Superflua l'ermeneusi, esso urge i loro nativi valori « sic et simpliciter », nei meri termini di origine, la primigenia formulazione biblica. Non ha bisogno d'una redazione o enunciazione ecclesiastica.

Li urge sempre, ordinario e universale, in ordine alla salvezza, pena la dannazione eterna, specie dinanzi ai fedifraghi, agli ignari, agli immemori, ai fedeli tiepidi e impartecipi: « Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis... Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur ».

5. LO SVILUPPO DOGMATICO

Tempi e modi diversi

Coi misteri dell'Incarnazione redentrice e della Vita di Dio, le verità salutifere schiudono alla Fede orizzonti immani, l'abisso del senso inteso da Cristo. Un senso preciso, che non muterà giammai, ma da chiarire e approfondire incessantemente.

In tutta la Chiesa, dall'acme alle basi, non dà tregua l'esplicitazione del « Depositum Fidei ». Incalza lo sviluppo dogmatico. Focolaio d'impulsi, argine, guida ed alveo è l'infallibile magistero:

« Sacrorum dogmatum is sensus perpetuo retinendus est, quem semel declaravit Sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu recedendum. Crescat igitur vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia » (Vat. I, Dz. 1800; cfr. ib. 1818).

Nell'ambito dell'oggetto di fede divina e cattolica, l'esplicitazione sviscera i contenuti dei dogmi, decifrandone i reconditi valori nativi, ed elabora formule meno imperfette, più ricche e compiute di senso.

Al di là dei dogmi, punti fermi, egemoni, di rapporto e di misura, nell'ambito dell'oggetto di fede divina, le indagini penetrano le zone d'ombra del « Depositum Fidei ». Cresce l'esplicitazione di luce in luce. Contenuti e valori inediti mobilitano, ai fini d'una redazione o enunciazione ecclesiastica di dogmi nuovi, l'infallibile magistero. Ed è magistero solenne, magistero ordinario e universale.

Così — protagonista la Parola di Dio — scambi reciproci, stupendi, intercedono in tutta la Chiesa tra i vertici e le basi, tra l'oggetto di fede divina e l'oggetto di fede divina e cattolica.

Ad uno ad uno, tributari al magistero, gli organi della *Tradizione*, non ultimo il popolo di Dio, vita di fede e prassi, realizzano lungo i secoli — soggettivamente — lo sviluppo dogmatico. Multiplo, polimorfo, un tal sviluppo si amplia consentaneo ad un archetipo, da cui zampilla e non desiste di suggere la linfa, sicché volta a volta stagli l'oggettività di quell'archetipo, la sua identità e immutabilità.

L'archetipo è la Parola di Dio, gonfia di formidabili virtualità ingenite, che circostanze, vicissitudini, situazioni ambientali le più svariate, condizioni e disposizioni di spirito stimolano, se non chiamano all'atto, in tempi e modi diversi.

L'enorme potere di assimilazione dell'archetipo, poi, permea — lievitandoli — ogni contesto storico e geografico di popoli in marcia, l'indole e il grado di culturalità, le loro categorie etniche, filosofiche, artistiche, ci-

vico-politiche, socio-economiche, gli usi, i costumi, le distinte doti del genio di ciascun popolo, vuoi logico e metempirico, vuoi giuridico e psicologico.

Devesi alla crisi aperta da Hegel, dallo storicismo e quindi dal modernismo, se la Chiesa ha riesaminato « ab imis » i presupposti e i coefficienti d'un tal sviluppo dogmatico, se ha convalidato i criteri di metodo capaci d'individuarvi gli organi della Tradizione viva, o « loci theologici », con rimarco al Popolo di Dio, fede e prassi (cfr. J. Guitton, *La philosophie de Newman. Étude sur l'idée de développement,* Boivin 1933; J. H. Walgrave, *Newman, le développement du dogme,* Casterman 1956; M. Mc Grath, *The Vatican Council's Teaching on the Evolution of Dogma,* Santiago 1959; L. Da Veiga Coutinho, *Tradition et Histoire dans la Controverse moderniste,* Roma 1954; A. Dondeyne, *L'historicité dans la philosophie contemporaine:* « Revue philos. de Louvain », LIV, 1956, p. 5 ss.; Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni,* Roma 1961, p. 220 ss.).

Al Vaticano I che accentuava lo sviluppo in seno ai dogmi, nell'ambito dell'oggetto di fede divina e cattolica, si affianca il Vaticano II, in un più vasto respiro e profilo, sì da estendere lo sviluppo al di là dei dogmi stessi, definiti o dichiarati, nell'ambito del puro oggetto di fede divina, in direzione di dogmi nuovi.

Triplice è l'« iter », matrice e motrice l'intuizione del cuore biblico.

C'è la via scientifica, o studio dei teologi: squisitamente l'*intellectus fidei.*

C'è la via etica, ascetica e liturgica, o vita cristiana del Popolo di Dio, ove l'intelligenza in linea di Fede emerge e si evolve dall'esperienza delle verità salutifere: concretamente il *sensus fidelium.*

C'è la via gerarchica, o magistero autentico, infallibile: istituzionalmente la *cattedra del Papa e dei Vescovi* (cfr. Vat. II, *Dei Verbum,* n. 8).

Non di rado decide l'unanime prassi. « Si Ecclesia fecit, potuit ». E vi s'appellano, già agli inizi, il II Concilio di Nicea (cfr. Dz. 302-304; 306-308), ai giorni nostri il Vaticano II (cfr. *Lumen gentium,* nn. 21-22).

Prassi unanime e ininterrotta, da cui esulano episodi transitori, conclusi in se medesimi, quali — ad esempio — le facoltà accordate a chi vescovo non era, alcuni abati cistercensi, semmai la cosa non fosse in discussione, di ordinare diaconi e preti (cfr. Y. Congar, *Sainte Église,* Cerf 1963, pp. 275-302).

Prassi scaturita da una Fede in atto, attestazione di Fede vissuta, non creazione o anticipazione d'un dogma.

A simile prassi si rifà la via liturgica, l'adagio di Prospero d'Aquitania sancito da Celestino I: « Legem credendi lex statuat supplicandi » (cfr. Dz. 139; Pio XII, contro la falsa esegesi del modernismo di Tyrrel in *Mediator Dei,* AAS XXXIX, 1947, p. 540ss.; ID., *Munificentissimus Deus,* AAS LXII, 1950, pp. 758, 760; Giovanni XXIII, *Alloc. 26 Ian. 1960 in II Synodi Sessione,* AAS LII, 1960, p. 224).

Il « sensus fidelium »

Fede vissuta a ritmo d'amore, in termini esistenziali, insieme personali e sociali — siccome postula il Corpo mistico di Cristo, soggetto adeguato della Tradizione — insta la prassi dei fedeli, o vita cristiana. Ha per anima lo Spirito Santo che, diffuso in tutta la Chiesa, dai vertici alle basi, sprigiona le molteplici forme di sviluppo dogmatico. Forme comunitarie, eppur attinenti le peculiarità dei singoli membri. « Ut unum sint » (Gio. XVII, 11).

Costante e concorde, dovunque, mancipia al magistero, la vita cristiana realizza di prosieguo l'esplicitazione del « Depositum Fidei ».

Prassi e dottrina non incedono parallele. Fluiscono l'una nell'altra. Solidarizzano in riversibilità di contenuti e di valori. Lo sviluppo dogmatico estua nel binomio luce-vita. Di più in più si riempie di luce la vita, di vita la luce: più sostanziata e ravvivata la dottrina, più illuminata e motivata la prassi. « Verum est factum ».

Il *sensus fidelium* è un « locus theologicus ». Gode in riflesso d'infallibilità.

« Il Popolo di Dio partecipa dell'ufficio profetico di Cristo sia col diffondere dovunque la viva testimonianza di Lui, specie attraverso una vita di fede e di carità, sia coll'offrire a Dio il sacrificio di lode. L'universalità dei fedeli, che tengono l'unzione dello Spirito Santo, *non può sbagliarsi nel credere,* e una tal prerogativa sua denota tramite il soprannaturale senso della fede di tutta la Chiesa, laddove dai Vescovi sino agli ultimi fedeli laici esprime il suo consenso universale in materia di fede e di costumi. Per quel senso della fede, infatti, che lo Spirito di Verità suscita e sostiene, il Popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero, da cui in conformità sincera e docile accoglie la parola di Dio, aderisce indefettibilmente alla fede, che la tradizione recepì dal Cristo una volta per sempre, di continuo penetrandola più a fondo in retti giudizi, applicandola più fertile nella vita » (Vat. II, *Lumen gentium,* n. 12; cfr. ib., n. 35).

Il culto dei martiri e dei santi, la Confessione, i dogmi mariani rivendicano al « sensus fidelium », in dimensioni non esigue, l'esplicitazione del « Depositum Fidei ». Il divenire della storia, inoltre, assilla la dottrina acutizzando, all'unisono, il « sensus fidelium ».

Poiché la Chiesa, Popolo di Dio, è il « Mysterium salutis in mundo », al passo con la storia, non potrà non dar risposta ai temi caratteristici d'ogni epoca, deludere le aspettative, non redimere menzogne e turpitudini, non promuovere le civiltà e le culture nei loro dati genuini. E' Fede. E' Grazia. Cristianesimo che eleva l'umanesimo ai fastigi di Dio.

Oggi l'ecumenismo, la libertà religiosa, l'apostolicità dei laici, la dignità del matrimonio e della donna, i rapporti tra Chiesa e Stato, la missionologia, le assemblee liturgiche, la questione sociale, la indiscrimina-

zione razziale, l'equa distribuzione dei redditi, il dramma della pace e della fame, l'impostazione d'una pastorale più acconcia, versatile — mediate dal vivido intuito d'un « sensus fidelium » in corrispettività di riscontri ai bisogni dell'epoca nostra — esplicitano ulteriormente la Parola di Dio, il « Verbum salutis » (Cfr. Cl. Dillenschneider, *Le sens de la foi et le progrès du dogme marial,* Roma 1954; J. Guitton, *L'Évangile et l'Église,* Grasset 1959, p. 156 ss.; Y. Congar, *Sainte Église,* Cerf. 1963, p. 441 ss.).

Regola prossima ed attiva di Fede, non è neutro il magistero. Segnala abusi, indugi, disguidi. Caldeggia prassi e dottrina, lo sviluppo dogmatico. Mutua l'esplicitazione del « Depositum Fidei ». L'avalla nei dogmi.

Purtroppo, a volte, lungi dall'esserne madre, la Chiesa è figlia dell'epoca, impari a tradurre in trascendenza di Fede e di Grazia la fase d'immanenza. « Euntes-docete ». A noi Cristo domanda in prestito piedi e voci in funzione del Vangelo. E accade che i piedi s'attardino, fuorviino, che si affievoliscano o tacciano le voci. Donde pause grigie, caligini, periodi infausti.

« Intellectus fidei »

Sul piano teorico sono i teologi a compiere, positivamente e speculativamente, l'esplicitazione.

L'esegesi biblica, scientifico-critica, metodica, scevra quindi di arbitrarismi, fa strada col senso letteralistico primo alla teologia biblica che — ligia ai canoni dell'« analogia fidei », ai moduli ideologici e lessicologici, o generi letterari, in cui si plasma la Parola di Dio — mira ad una esplicitazione del senso pieno e del senso tipico, il senso inteso da Dio, ben più vasto di quello degli agiografi, ove si cointegrano le verità salutifere, convergono fuse nell'Incarnazione redentrice. Vi s'accompagna, egregia, la teologia patristica.

Da circa un secolo i Papi insistono per un ritorno più meditato alle sorgenti, Scrittura e Tradizione in esordio, a che la speculazione non annaspi sterile, non alteri il messaggio (cfr. Leone XIII, *Providentissimus Deus,* Ench. B. 72, Ench. Cl. 515; Pio X *Pascendi,* Ench. Cl. 806; Benedetto XV, *Spiritus Paraclitus,* Ench. B. 497; Pio XI, *Epistola al Card. Bisleti,* Ench. Cl. 1156; Pio XII, *Divino afflante Spiritu:* AAS XXXV, 1943, pp. 303, 310, 321-22; *Humani generis*: AAS XLII, 1950, p. 569; Conc. Vat. II, *Dei Verbum* nn. 12, 21, 24 e *Optatam totius,* nn. 14, 16; Ed. Schillebeeckx, *Approches théologiques. I. Révélation et Théologie,* Parigi 1965, p. 88 ss.; P. Benoit, *De l'étude de l'Écriture Sainte et de sa place dans une nouvelle structure des études ecclesiastiques:* Seminarium, IV, 1966, pp. 842-52).

Biblica e Patristica, nonché documentarla, potenziano la teologia dogmatica in vista di una ulteriore esplicitazione.

Perciò, sul piano teorico, l'« intellectus fidei » si libra dalla concre-

tezza fenomenica d'una fede ingenua, spontanea, all'astrazione noumenica d'una fede robusta, limpida ragion veduta.

E' a poco a poco un discoprire la Parola di Dio, l'impadronirsi di contenuti e valori, rilevandone i nessi, stringendone i nodi, correlandone e scalandone i misteri che prospettano innumeri scorci, accordandone le mille luci. Di abisso in abisso, gli orizzonti in fuga. L'« intellectus fidei » collauda la « scientia fidei ».

Chi a poco a poco, in un crescendo di luci policrome — sul piano teorico e pratico — c'introdurrà di continuo, sino all'epilogo dei secoli, nell'infinita ed eterna verità di Cristo, *Verbum salutis,* uno ed unico, sempre identico, è lo Spirito Santo, Spirito di Verità (cfr. Gio. XVI, 13).

« Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula. Doctrinis variis et peregrinis nolite ergo abduci ». (Ebr. XIII, 8). Incarnazione redentrice, adeguata Rivelazione del Padre, Cristo è « auctor et consummator fidei » (Ebr. XII, 2).

Spirito dell'Unigenito Figlio, anima del Corpo mistico di Gesù, lo Spirito Santo non smette dall'indettare e connaturare in noi, successivamente, a cerchi concentrici, integro e genuino il « Verbum salutis », redenzione in atto: « Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis *omnia quaecumque* dixero vobis... Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annunciabit vobis » (Gio. XIV, 26; XVI, 14).

In tutta la Chiesa, dai culmini alle basi, vita in ciascuno di noi e vita a livelli comunitari, lo Spirito Santo reincarna il Cristo, sì da garantirne la crescita, la maturazione e la plenitudine (Cfr. Ef. I, 23; III, 19; IV, 10, 13, 15-16; Ap. III, 20).

I suoi carismi, che variano da individuo a individuo, dipanano l'*intellectus fidei* in una gamma pittoresca di espressioni luminose: dal raziocinio alla concettualizzazione e all'obiettiva comprensione. Siglano la missione di salvezza del Popolo di Dio. Sottraggono la storia della Chiesa a qualsiasi possibilità, ed accusa, di relativismo storicista.

Spirito di Verità, infallibile, lo Spirito Santo amplia ed accentua unitaria, di epoca in epoca, la fede di tutta la Chiesa in un caleidoscopio di luci (cfr. S. Ireneo, *Ad. Haer.* IV, 11, 2; 38, 4; PL 7, 1002, 1009; S. Greg. Niss., *De Sp. Sancto:* PG 46, 699ss.; S. Greg. Naz., *Orat. XXXI,* 24, 26-27: PG 36, 160-64; Pio XII, *Munificentissimus Deus*: AAS, XLII, 1950, p. 769; Z. Alzeghy - M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico,* Brescia 1967, pp. 17, 30-120).

Il « Depositum Fidei » non è solo un patrimonio di verità e realtà salutifere, rivelate in Cristo, verità e realtà di Cristo, da *credere* in ordine alla vita eterna.

E' il Verbo umanatosi, Incarnazione redentrice, donantesi a noi di persona, Luce antonomastica, Salvezza. E' il Cristo Vita eterna (cfr. Gio. I, 4, 14; V, 24, 26; VI, 47, 55, 58; XIV, 6), Corpo mistico nostro, che noi,

incorporati e concorporati in Lui, Chiesa, Popolo di Dio, dobbiamo *vivere* in chiave di fede e di grazia, d'unione personale e comunione coi fratelli.

Vivere Cristo è un credere al di là dei riscontri del nudo raziocinio, d'una prassi di forme estrinseche, di parole aride e vuote, mossi dallo Spirito Santo, saturo il vero di bene, nel dialogo Io-Tu: intuizione d'amore, che non ha parole e forme, eppur gonfio di luce, rapporto di persona a persona vissuto psicologicamente, esistenzialmente, eclatantemente. « Intellectus fidei », raziocinio e prassi del cuore biblico. A buon diritto gli *Essays* di Newman demandano a più cause i progressi dell'« intellectus fidei ». Regista lo Spirito Santo, anima di tutta la Chiesa, dei gerarchi e dei fedeli, le cause si affermano opportune, compongono la loro efficacia in un'economia organica. Pregnanti della libertà dei figli di Dio, ma in ossequio alla cattedra di Pietro, ricondotte lì di volta in volta (cfr. M. Lacroix, *Texes neumaniens,* IV, DDB, 1964; John H. Newman, *Lettera al rev. Pusey su Maria e la vita cristiana,* Roma 1975).

6. LA CLASSIFICAZIONE DEI DOGMI. AREA DEL MAGISTERO.

Le verità naturali di salvezza

Differiscono le verità salutifere e quindi differiscono i dogmi.

Vi sono verità salutifere in linea sia di fede sublime, o valori religiosi, sia di costumi, o valori etici. Donde i *dogmata fidei* e i *dogmata morum.*

Vi sono verità salutifere soprannaturali, o misteri, cui non approda per sé nessuna intelligenza creata. Donde i *dogmata pura.*

Vi sono verità salutifere naturali, filosofiche, che l'umana ragione con le mere sue forze, entro certi confini, può acquisire e capire. Donde i *dogmata mixta.*

Il più dei valori etici del Vangelo implicano « verità naturali ». A soprannaturalizzarne l'assimilazione e la sperimentazione, in ordine alla salvezza, è la grazia coi doni dello Spirito, le virtù infuse, corifea la carità.

Cristo non tocca la legge. In nulla vi deroga. L'adempie in tronco e all'acme, depurandola di scorie, innalzandola e inserendola nell'orbita della Vita di Dio. Non un apice, non un iota cadranno mai. Il più piccolo dei precetti va osservato ed insegnato nel Regno dei Cieli (cfr. Mtt. V, 17-19; cfr. Lc. XVI, 17; Giac. II, 10).

Falseremmo il Vangelo, la Fede, se immaginassimo che la grazia astrae dalla natura dell'uomo, o vi si giustappone absona. L'innerva ovunque. E non la svisa. E' trasfigurazione dell'essere uomo, potenziamento e perfezionamento dei suoi dinamismi.

Se grazia e natura si coniugano, anche le verità naturali, i valori umani etici e religiosi, condizionano la salvezza. Non fa specie allora che la Rivelazione le includa. Dio — rimarca il Vaticano I — volle determinarle

« affinché ogni uomo le possa conoscere speditamente, indubitabilmente e infallantemente » (Dz. 1786; cfr. ib. 1816; S. Tommaso, S. th. I, q. 1, a. 1).

Sintomatico. Campeggia, di mezzo alle verità naturali rivelate, la capacità del raziocinio nostro di giungere a Dio con le proprie semplici forze (cfr. Rom. I, 20; Vat. I, Dz. 1785, 1795, 1801-1806; Vat. II, *Dei Verbum*, n. 6). Dio è la Verità più alta. Epperò non c'è verità di natura che sfugga al raziocinio.

In tal modo la ragione evince i preamboli della Fede, i motivi di credibilità e credentità (cfr. Vat. I, Dz. 1799, 1790, 1812-13).

Di converso le verità naturali rivelate suffragano la ragione in verifiche d'obbligo, in strenue ed oneste rettifiche, scoraggiano indirizzi erronei, cautelano da avventure inconsulte, espandono il sapere filosofico (cfr. Vat. I, Dz. 1799).

Il che balza agli occhi se paragoniamo la filosofia di S. Tommaso a quella di Aristotele, erede l'una dell'altra, ma col beneficio d'inventario d'una vigile Fede; o se paragoniamo la filosofia neo-tomista a quella laicista di ieri e di oggi.

L'Enc. « Humani generis » di Pio XII sfatò la relatività agnostica del modernismo appellandosi all'assiomaticità dei principi primi, agli immutabili, superni e sacri valori di natura, perenne appannaggio dei secoli, codici di vita, che ispirarono i più illustri ingegni e che la Rivelazione munisce dell'avallo di Dio (cfr. AAS, XLII, 1950, p. 566).

Valori etici o religiosi, le verità naturali rivelate in ordine alla salvezza diventano *dogmi dichiarati* (= « dogmata mixta »), se proposte ed imposte a tutta la Chiesa come salutifere — rivelate cioè in se stesse e per se stesse — dal magistero infallibile, ordinario e universale.

In quanto oggetto di *fede divina e cattolica* reclamano l'adesione nostra, indiscussa e inconcussa, non già in base all'evidenza intrinseca dell'oggetto — vuoi immediata, d'intuito, vuoi mediata, di raziocinio —, ma esclusivamente sull'autorità di Dio rivelante e inerrante.

Di più, non appena l'anima le attinga come salutifere, rivelate in ordine alla salvezza, tramite o no il magistero, reclamano così l'adesione nostra, in quanto oggetto di *fede divina.*

Le correnti teologiche contemporanee che divulgano, all'ombra del modernismo, fluida e aleatoria un'edizione nuova dei valori etici di fondo, dovrebbero riflettere in merito. Scardinano la Fede.

Dai simboli ai dogmi

I simboli precorsero i dogmi definiti, avanguardie dei dogmi dichiarati. Compendio del Credo, ricapitolavano in *articoli di fede* — le matrici — i più eccelsi misteri della salvezza. Lo specchio era triadico: attorno al Padre, al Verbo umanatosi e allo Spirito vivificatore. Il « signum crucis »

rappresentava la schematizzazione ultima, specime scarno, essenzialissimo, dell'atto di fede.

L'esordio e l'avvio del Cristianesimo non conobbe se non i simboli.

Lungo tre secoli le persecuzioni impedirono i concili ecumenici, né la cattedra di Pietro poteva esprimere su tutta la Chiesa un magistero solenne. Sopperì nondimeno, infallibile, il magistero ordinario e universale.

Fu il « kerigma ». Gelosamente custodito, difeso e diffuso incessantemente sino agli estremi confini del globo. Un « kerigma » ben noto a coloro che avevano ricevuto la catechesi del Battesimo.

In termini kerigmatici l'ordinario e universale magistero fissò in dogmi dichiarati i capisaldi o articoli di fede. Apparvero in linee inequivoche i «simboli», documentazione del credo apostolico, «regula proxima fidei».

Forte dei simboli, la Chiesa tutta refutò le eresie d'origine: gnosticismo, docetismo, marcionismo, monarchianismo, modalismo, apollinarismo.

Laddove a Nicea, a. 325, di fronte all'arianesimo, la prima assise ecumenica definirà in un simbolo la fede cattolica, a livello di magistero solenne, potrà definirla, non già *ab imis,* ma sui pilastri dei vecchi simboli, con l'aggiunta di alcuni chiarimenti necessari a smentire le subdole pieghe dell'eresia.

A viva voce i vecchi simboli venivano trasmessi ai catecumeni (= «traditio symboli») che — imparatili a memoria — li recitavano poi, il sabato della settimana santa, in occasione del Battesimo, dinanzi all'assemblea liturgica (= «redditio symboli»).

La catechesi spiegava, ad uno ad uno, gli articoli di fede.

Tale fede, giurata nel Battesimo, è la tessera dei cristiani. I fedeli di Cristo ripetono l'esperienza di Ireneo: nascano e crescano a Smirne, dimorino a Roma, evangelizzino le Gallie, troveranno dovunque e comunque la medesima Fede (cfr. A. Michel, *Symboles:* DTC, XIV, col. 2925ss.; J. Ghellinck, *Les rech. sur l'hist. du Symbole des Apôtres,* Bruxelles 1946; P. R. Camelot, *Les rech. récentes sur le symbole des Apôtres et leur portée théologique*: "Rech. de sc. relig.", XXXIX, 1951, p. 325 ss.; G. Thils, *L'infallibilité du peuple chrétién in "credendo"*, Paris 1963, p. 45 ss.).

I dogmi, definiti o dichiarati, se ascrivono un carattere di priorità agli articoli di fede dei simboli, che ribadiscono e chiosano di continuo, le verità matrici, dettagliano anche le altre verità salutifere, soprannaturali e naturali, stabilendone i reciproci accordi, la scala dei valori.

Coi dogmi *definiti* il magistero solenne esce da una situazione critica che dilagherebbe se non si smascherasse ed espungesse l'eresia (cfr. Relaz. del card. Deschamps, di mons. Simor e di mons. Martin al conc. Vat. I: *Coll. Lacensis,* t. VII, coll. 921, 84; *Mansi,* t. LII, col. 940 D).

Non richiesti se non dall'eccezionalità di questa fattispecie, circoscritti lì, radi incidono i dogmi definiti, distanziandosi di secoli.

Ragion d'essere d'un legittimo ed efficace esercizio del magistero solenne, la suvvista fattispecie ha conferma nell'antica tradizione dei Padri.

Monito e dettame. C'è, quotidiano, l'ordinario e universale magistero. Bastano normalmente i dogmi dichiarati (cfr. S. Basilio, *Ep. 125:* PG XXXII, 549; S. Epifanio, *Adv. haer.*, 74; PG XLII, 501; S. Ilario, De Trin. II, 2: PL X, 51; S. Greg. Magno, *Ep. VIII,* 4: PL LXXVII, 857; S. Tommaso, *S. th.*, II-II, q. I, aa. 9-10).

Definiti o dichiarati, i dogmi rispondono al bisogno d'una formulazione precisa di senso delle verità di salvezza, siccome postula l'unione e comunione di fede, di grazia e di regime del Corpo mistico. La I lettera di Paolo ai Corinti, cap. I, v. 10, impugna un credo vago ed ambiguo:

« Obsecro vos fratres, in nomine Domini nostri Jesu Christi, *ut idipsum dicatis omnes,* et non sint in vobis *schismata.* Sitis autem perfecti *in eodem sensu* (= "nous") et *in eadem sententia* (= "gnôme")».

La parola è in funzione del pensiero nostro, di cui oggetto è l'una ed unica, sempre identica verità. Occorre quindi l'univocità dei vocaboli a che i fedeli attestino, con egual eloquio e senso di linguaggio, la medesima fede, integra nei contenuti, genuina nei valori, fede creduta e vissuta: «Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem » (Rom. X, 10).

L'arbitrarismo d'innovazione d'una lessicologia equivoca, recepita da filosofie relativistiche, adultera il « Depositum Fidei », crea apostati ed eretici: « O Timoteo, custodisci puro il Deposito, evitando le profane novità di parole, la diatriba e i sofismi d'un falso sapere. Non pochi in nome della pseudo-gnosi abbandonarono la fede » (I Tim. VI, 20; cfr. Col. II, 8; S. Agost., *De civ. Dei,* X, 23).

Di secolo in secolo la formulazione dei dogmi acquista in precisione di senso. Diviene tecnica e classica.

Tutela la catechesi: « Doce ut, cum dicas nove, non dicas nova » (S. Vinc. Lerin., *Commonitorium* XXVII).

E' tradizione ratificata dal magistero (cfr. P. Simplicio, Dz. 159-60; P. Gelasio, Dz. 161; P. Gregorio, Dz. 442; P. Pio XII, *Humani generis,* Dz. 2309-2312).

Fa sì che la fede di ciascuno coincida con la fede di tutta la Chiesa, antidoto a insidie e lusinghe d'un credo soggettivo (cfr. R. Guardini, *Vie de la Foi,* Cerf 1951, p. 102ss.).

Contro le pertinaci eresie le « professioni di fede » insistono sui dogmi più lesi. In uso ancor oggi è la « professio fidei tridentina » (cfr. Dz. 389ss., 420ss., 461ss., 691-94, 994-1000, 1083-85, 1459-73, 2145-47).

Magistero infallibile e magistero autentico

I dogmi, definiti o dichiarati, rappresentano il culmine d'esercizio, l'apoteosi del magistero autentico ed infallibile. Affinché noi siamo *certi* d'un dogma, e lo richiedono le drastiche istanze dell'atto di fede, è d'uopo constino — indubbi — entrambi gli elementi costitutivi del dogma. E cioè:

a. che urgano in causa verità salutifere, rivelate non solo in se stesse, ma per se stesse, da credere e da vivere in ordine alla vita eterna, pena la dannazione;

b. che in quanto tali l'infallibile magistero, vuoi solenne, vuoi ordinario e universale, le proponga ed imponga alla fede di tutta la Chiesa (cfr. CJC, cn. 1323, par. 3).

Oltre i dogmi spazia effettivamente il magistero. Se non infallibile, almeno autentico. Si commisura al « Depositum Fidei », incaricato di irradiarlo lungo i secoli nell'integrità dei contenuti e nella genuinità dei congeniti valori.

A dimensionarne l'area d'esercizio è il fine affidatogli dal Cristo: portare gli uomini alla vita eterna, grazia e gloria, attraverso la fede, ch'è la verità del Verbo, creduta e vissuta in Cristo, Rivelazione di Dio Padre, Incarnazione redentrice (cfr. Mtt. XXVIII, 18; I Tim. II, 4; Gio. VI, 40; XVII, 3).

Di più. Oltre il « Depositum Fidei », seppur in ferrea referenza e dipendenza, si sporge il magistero. Coinvolge le verità *cattoliche,* non rivelate se non « virtualiter », che vincoli indissolubili legano alle verità salutifere. Per loro mezzo, in forza di questi vincoli, il magistero può garantire l'integrità di contenuti e la genuinità di valori del « Depositum Fidei ».

Laddove — in quanto virtualmente rivelate, attesi gli indissolubili vincoli col « Depositum Fidei » — vengano proposte ed imposte a tutta la Chiesa, in ordine alla vita eterna, dall'infallibile magistero, vuoi solenne, vuoi ordinario e universale, le verità *cattoliche* configurano l'oggetto di *fede ecclesiastica.*

Al riguardo non è l'autorità di Dio rivelante ad esigere l'adesione nostra. Non trattasi nel caso di verità salutifere, oggetto di fede divina. E' invece l'infallibilità del magistero, insieme regola e motivazione dell'ossequio. Sigla la fede ecclesiastica. Gli fa da sfondo, testimone, l'autorità di Dio rivelante, istitutore e mallevadore d'un simile carisma (cfr. Mtt. XVIII, 18; Gio. XVI, 13; I Tim. VI, 20; Col. II, 8; Ef. IV, 14).

Le verità *cattoliche* innervano:

a. I supporti razionali dell'atto di fede, o preamboli della Fede; i principi e i termini filosofici che, tributari alla formulazione dei dogmi, stabiliscono univoco il senso inteso da Cristo per le verità salutifere; le conclusioni teologiche. « Non lasciatevi sedurre dagli inganni d'una filosofia che segue la tradizione umana e i canoni mondani, non consona al Cristo » (Col. II, 8; cfr. Dz. 738, 1796-99; Pio XII, *Humani generis,* AAS XLII, 1950, pp. 561-78).

b. I fatti dogmatici, reali e dottrinali. Non saremmo sicuri — ad esempio — d'alcun dogma da parte dei Concili ecumenici, se il Papa non li avallasse. Come a renderci sicuri sui contenuti e valori del « Depositum Fi-

dei », l'oggetto di fede divina, è l'autenticità della Volgata. Né mai si schiuderebbe univoco il senso inteso da Cristo per ogni verità di salvezza, se i giudizi d'un infallibile magistero non potessero decidere dell'ortodossia o no di opere e studi che toccano la Fede (cfr. Dz. 225, 387, 659ss. 1092-96, 1098 con nota, 1099 con nota 3, 1350, 1667, 1669, 1673, 1930 a).

c. Le leggi universali della Chiesa: giuridiche, liturgiche, catechetiche e pedagogiche (cfr. Dz. 626, 668, 856, 879, 889, 931-35, 942-43).

d. Le canonizzazioni dei Santi (cfr. Ben. XIII, *Bullar. Roman.*, ed. Taurin. XXII, a. 1871, pp. 482, 486, 489 in parallelo sia con le definizioni dell'Immacolata, Dz. 1641, e dell'Assunta, Dz. 2333, che ripetono « ad litteram » la formula e i termini di Ben. XIII, sia con le dichiarazioni di Pio XI in AAS XXV, a. 1933, pp. 425-26 e in AAS XXVI, a. 1934, p. 539ss., nonché di Pio XII in AAS XXXIX, a. 1947, pp. 209, 249, 281, 329, 377 e in AAS XLI, a. 1949, p. 137).

e. Le approvazioni degli Ordini religiosi (cfr. Dz. 1582, 1592, 1692 e, a mo' di specime, le « Constitutiones Societatis Jesus », Roma 1937, pp. 34 - 38).

Decreti pontifici solenni, definitivi, le canonizzazioni dei Santi e le approvazioni degli Ordini religiosi impegnano l'infallibilità di magistero, il *plenum* dell'autorità apostolica.

Coloro che il Papa annovera tra i Santi sono — in tutta la Chiesa, sempre — da onorarsi nel culto, a gloria di Dio, e da imitarsi nella vita cristiana, a santificazione delle anime. Se in merito il Papa non fosse infallibile, tributeremmo un culto illegittimo a chi santo non è, confermandoci al vizio e non alle virtù eroiche.

Lo statuto di un Ordine religioso che il Papa approva in cattedra, secondo le istanze dell'epoca, è un metro di perfezione evangelica, pratico ausilio, validissimo, proposto ed imposto a tutta la Chiesa. Riemergono i vincoli indissolubili con le verità salutifere. Non transigono. Semmai il Papa sbagli, dissolta l'integrità e genuinità del « Depositum Fidei », tutta la Chiesa degenera.

Non diversamente si annodano al « Depositum Fidei » le leggi universali della Chiesa. Il Papa le fa sue in veste di Pastore e Dottore supremo di tutta la Chiesa, per sé o attraverso i dicasteri di Curia. Le vidima l'infallibile magistero ordinario.

Leggi che codificano — in ordine alla salvezza — i diritti e i compiti dei fedeli, il culto e l'amministrazione delle cose sacre, l'istruzione del Popolo di Dio, la formazione dei chierici, ecc., disciplinandone in linea coi tempi, sintone al flusso di istanze e circostanze storiche, le modalità più idonee di esecuzione concreta.

Lungo i secoli, in un periodico rigurgito di protestantesimo subdolo, giansenisti, pistoiesi, semirazionalisti, modernisti e neo-modernisti si ostina-

rono a scindere i dati di ragione dalla fede, la filosofia dalla teologia. Ridotto il Cristianesimo a fideismo, non restava che un simulacro di magistero e l'appannaggio adiaforo di verità salutifere cieche.

La Chiesa reagì puntualmente in una sequela di condanne e anatemi. Criterio furono i vincoli indissolubili che legano i dati di ragione alle verità salutifere. Il criterio non poteva demordere: « aut simul extant, aut simul cadunt » (cfr. Dz. 1098, 1350 c. il giansenismo; Dz. 1578, 1580-92 c. il Sinodo di Pistoia; Dz. 1656, 1674-76; 1703-4; 1710-14 c. il semirazionalismo; Dz. 2023, 2058, 2084 c. il modernismo; Dz. 2308, 2310, 2311, 2321, 2323, 2325 c. il neo-modernismo).

All'uopo il Vaticano I rivendicò al Magistero l'autorità medesima di Dio e reclamò assoluta l'adesione di fede ecclesiastica (cfr. Dz. 1798, 1817; J. Kleutgen, *Adnotationes ad schema II de Ecclesia*: "Mansi" LIII, 325; *Relaz.* V. Gasser: Mansi LII, 1226ss.).

E non basta. I decreti preparatori del Concilio, che poi rimase incompiuto, includevano anche in materia di verità « cattoliche », esplicita, la definizione d'infallibilità del magistero (cfr. *Schema I,* cn. 9, "Mansi" LI, 543, 552, cui si adegua lo *schema riformato,* cn. 9, "Mansi" LIII, 313, 316).

I decreti dottrinali

Dogmi e verità cattoliche non esauriscono l'area del magistero. C'è un magistero che non avoca a sé il « plenum » dell'autorità di Cristo, autentico, ma non infallibile. E', non di rado, il caso dei *decreti dottrinali.* In essi scala l'autenticità, la partecipazione a gradi dell'autorità di Cristo. Variano quindi, commisuratamente, i gradi di certitudine dell'adesione nostra.

Oggetto dei decreti dottrinali è una dottrina che il Papa, o i dicasteri di Curia a nome del Papa, enunziano ed inculcano — in rapporto alle verità salutifere — « uti tuta vel non tuta » per la fede o i costumi, talora « uti vera vel falsa ».

Seppur proposta ed imposta a tutta la Chiesa, la dottrina non esige comunque un'adesione assoluta ai fini della salvezza, pena la dannazione.

I decreti dottrinali rasentano l'infallibilità, apici del magistero autentico, a livello di « dottrina cattolica », con le *Lettere Encicliche.*

La « dottrina cattolica » è verità insegnata in tutta la Chiesa « quatenus ex romana veritatis Cathedra publice edita » (Dz. 2314; ib. 2313, 2319).

L'ordinario magistero del Papa, che agisce in veste di supremo Pastore e Dottore dei fedeli, polarizza l'universale magistero ordinario dei Vescovi.

L'intenzione, se non sfoggia l'infallibilità in atto, ha la categoricità d'un giudizio dirimente. Scioglie ogni controversia. Non dà più spazio ad opinioni dissone, a forme di renitenza o reticenza d'ossequio.

Veicoli di dogmi definiti e dichiarati, ove radicano la dottrina cattolica, le Encicliche ripetono e riconsacrano — se occorre — una diuturna

tradizione concorde, evidenziando vieppiù lo stile del magistero autentico al suo acme. L'Enc. *Haurietis aquas,* ad es., s'incarreggia nei solchi dell'*Annum sacrum* di Leone XIII, della *Miserentissimus Redemptor* di Pio XI, della *Summi Pontificatus* e della *Humani generis* di Pio XII (cfr. AAS XLVIII, a. 1956, p. 313ss.; Dz. 493: la censura; Dz. 1673-76).

Comunque non assoluta, devesi ai decreti dottrinali, in linea di massima, un'adesione positiva, esterna ed interna. Adesione ch'è ossequio di culto a Dio, indettato da un magistero autentico, partecipe dell'autorità di Cristo, in funzione di presidio per la fede e i costumi.

Nonché l'aperto diniego, i decreti dottrinali non tollerano l'indifferentismo di chi si astiene dal contestare o dubitare, dentro e fuori, pago al più d'un conformismo pratico (cfr. Dz. 1350, 1683-84, 1698ss., 1722, 1820, 1880, 2007ss., 2113, 2146, 2198, 2313, 2319).

Variano nondimeno, in riscontro ai livelli di autenticità del magistero, i gradi di certitudine dell'adesione nostra.

Il « tuto tradi non potest » designa, a giudizio di magistero autentico, opinioni « hic et nunc » improbabili che, diffuse, porrebbero a repentaglio la fede e i costumi, scandalo del popolo di Dio, specie di mezzo alla pleiade di fedeli ingenui, sprovveduti di teologia.

Il giudizio non concerne la dottrina in sé, l'insita verità o falsità di tali opinioni, ma in relazione al « Depositum Fidei », calcolandone la minaccia dei rischi. E cioè, « hic et nunc » — allo stadio contemporaneo degli studi biblico-teologici, scientifici e filosofici — tali opinioni rappresentano un pericolo. Sono improbabili.

Il giudizio del magistero autentico è quindi un giudizio contingente. In seguito, con lo sviluppo di indagini più approfondite, un'opinione improbabile può divenire probabile, anzi certitudine obiettivata in chiave di verità, semmai i motivi che la suffragano, resi limpidi, in rilievo, eccedano in numero e peso, se non addirittura annullino, i motivi dell'opinione contraria. L'opinione improbabile peraltro può, in seguito, mettere in luce l'insita falsità.

Di volta in volta i decreti dottrinali aggiorneranno il diagramma dei loro giudizi. E' la parabola dal « non tuto » al « tuto tradi potest » e, in ultimo, all'« uti verum teneatur »; oppure, a rovescio, dal « non tuto » all'« uti falsum respuatur ».

Ma, sino a che l'autentico magistero giudica improbabile un'opinione, urge di norma l'adesione positiva, esterna ed interna, ossequio di culto a Dio. L'opinione contraria gode — *hisce adiunctis* — di morale certitudine, carica di sufficienti garanzie a presidio del « Depositum Fidei », non condizionata se non all'ulteriore sviluppo delle indagini.

La norma ha le sue deroghe. Teologi esperti, di chiara fama, non già i merciaiuoli d'una teologia dilettantistica, laddove abbiano seri motivi di dubitare o contestare, possono esporre questi motivi ai dicasteri di Curia,

discuterne privatamente, trattarne in circoli ad essi ristretti e su effemeridi qualificate. Pubblicizzarli, no. Bisogna attendere, al riguardo, l'approvazione del magistero autentico (cfr. H. Stirnimann, *Non tutum - tuto tutius?:* "Fr. Zt. Ph. Th.", I 1954, pp. 421-433; J. Salaverri, *La potestad del Magisterio y asentimiento que le es debido*: "Est. Ecl.", XXIX, 1955, pp. 155-95; *Lettera dei Vescovi di Germania a quanti hanno dalla Chiesa l'incarico di predicare la fede:* "Oss. Rom.", 15 Dic. 1967, nn. 13-21; S. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione circa la dottrina cattolica sulla Chiesa per difenderla da alcuni errori d'oggi:* "Oss. Rom.", 25 Giugno 1973, n. 6).

7. CRITERI DI DIAGNOSI. ERESIE ED ERRORI

Le formule

Ligi al par. 3 del cn. 1323, attraverso i modi di definizione o dichiarazione che elegge l'infallibile magistero, vuoi solenne, vuoi ordinario e universale, sceveriamo i dogmi dalle verità cattoliche.

Nel modo o formula dei *dogmi* spiccano verità salutifere, che Dio rivelò in se stesse e per se stesse, in quanto tali proposte ed imposte a tutta la Chiesa dal magistero infallibile. L'oggetto è di fede divina. S'infeuda all'autorità di Dio. « Credendum ».

Non salutifere invece, nel modo o formula, risultano le *verità cattoliche,* sebbene l'indissolubilità dei mutui vincoli le virtualizzi in quelle. Tali le propone ed impone a tutta la Chiesa il magistero infallibile. L'oggetto è di fede ecclesiastica. S'infeuda all'autorità della Chiesa. « Tenendum ».

Modi o formule che non evidenzino dogmi e verità cattoliche, di conseguenza, chiamano in causa un magistero meramente autentico.

In tema di *dogmi dichiarati,* a scanso d'equivoci, il Vaticano I offre perentorio il criterio di diagnosi: « Se i Vescovi s'avvalgano ovunque di formule e modi, da cui balzi manifesta la volontà di richiedere a tutta la Chiesa, in termini d'obbligazione grave, l'assenso di fede divina » (*Acta Concilii Vaticani:* "Mansi" XLIX, 670).

Di più, a riprova, eco dell'universale magistero ordinario, del pari unanime e in comunione gerarchica col Papa, il Vaticano I allega l'insegnamento universale dei teologi (cfr. Dz. 1792 da esplicarsi secondo l'Epistola « Tuas libenter » di Pio IX, 21 Dic. 1863, in Dz. 1683, siccome affermarono — « nomine deputationis Fidei » — Simor e Martin: "Mansi" LXI, 47, 224, 322).

Divulgazione esimia, nitida, di mezzo al popolo di Dio, dei dogmi definiti e degli innumeri dogmi dichiarati, sotto il controllo assiduo dell'universale magistero ordinario, i « catechismi » fruiscono d'un crisma d'infal-

libilità estrinseca, organi spiccioli d'una Tradizione viva, « loci theologici » i più ovvi ed esaurienti.

Il catechismo del Concilio Tridentino, o « Catechismus romanus » che ebbe il patrocinio di S. Carlo Borromeo, ispirò e alimentò sull'arco di tre secoli i catechismi di tutta la Chiesa. Ed è ancor oggi testata d'angolo (cfr. H. Schauf, *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in dem katechismen,* Essen 1963, p. 12ss. Vedi l'ampia bibliografia).

In molteplici formule si esprimono i *dogmi definiti:* costituzione, decreto, capitolo e canone.

Concise e precise le formule dei « canoni ». Cristalline.

A più vasto respiro i « capitoli » abbracciano, oltre la definizione solenne, la dottrina del magistero ordinario universale, ed ivi, se consta che il magistero le rivendichi in proprio, le « auctoritates » e i «considerantes».

Spiegazioni e argomentazioni non appartengono — "stricto iure" — alla definizione solenne. « Agitur de assertis, non autem de insertis ». Giova non disattenderle ai fini dell'ermeneusi. Se poi articolano la definizione, incidono cospicue (cfr. M. Cano, *De locis th.,* V, 5, 4).

Le formule dei dogmi definiti vanno intese nella contestualità storica dell'epoca, in rigorosa accezione di termini.

I Padri di un concilio ecumenico formulano la fede che la Chiesa testimonia ed incarna in una data epoca, mancipia a tipiche categorie di civiltà e cultura allora in auge, ai raggiunti sviluppi d'un « intellectus fidei » e d'un « sensus fidelium » caratteristici. Non canonizzano il placito di nessun teologo (cfr. S. Atanasio, *De synodis,* 5: PG XXVI, 688; Bañes, *Comm. in II-II,* q. 1, a. 10, Venezia 1602, col. 240; Giov. di S. Tommaso, *In I,* q. 1, disp. 2, a. 4, n. 6, Solesmes 1931, t. I, p. 358; S. Congr. Dottr. Fede, o. c., n. 5).

La storia del concilio Tridentino registra saggi dimostrativi.

Sui rapporti tra grazia, carità e remissione dei peccati, la formula non esclude la posizione scotista (cfr. Dz. 799).

Né le formule risolvono la questione se la soprannaturalità dei doni infusi, non che effettiva, sia anche entitativa (cfr. Dz. 800, 821, 822).

Ciò a titolo di esempio. Il Vaticano I non è da meno in saggi del genere (cfr. H. Lennerz, *Das Konzil von Trient...*: Scholastik, IV, 1929, pp. 38-53; Th. Granderath, *Constitutiones dogmaticae Concilii Vaticani,* Friburgo 1892, p. 190ss.).

L'esegesi dei passi biblici

In merito ai congeniti valori dei passi biblici, che appoggiano i dogmi definiti, le formule sanzionano indubbia un'esegesi di magistero infallibile:

a. Se il significato del passo rientra nell'oggetto della definizione so-

lenne. Così in Dz. 858 il « Nisi quis renatus fuerit ex aqua » di Gio. III, 5 non ha valore metaforico. L'acqua è di necessità per il Battesimo. All'incontro esula dall'oggetto il passo che, ai margini, illustra il dogma.

b. Se la definizione solenne elimina un significato gratuito. Così in Dz. 930 il « Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem » di Gio. VI, 54, non implica l'obbligo di ricevere la Comunione in entrambe le specie.

c. Se il passo biblico sta alle basi del dogma. Così in Dz. 789 il «Per unum hominem peccatum intravit in mundum... in quo omnes peccaverunt » di Rom. V, 12 è documentazione che l'umanità intera ed ogni uomo ereditano la colpa d'origine. Innerva il dogma. L'esegesi dei Padri, da un verso, tramite il « modus loquendi », vi ascrive espressamente — sul piano dei congeniti valori — quell'univoco significato (cfr. Dz. 789). D'altro verso, poi, tributari all'immutata fede antica, i Padri attestano che un tal significato fu sempre in pacifico dominio della Chiesa (cfr. Dz. 791; A. Durand: Dafc I, 1838).

d. Se la definizione solenne respinge e condanna teorie giustificantisi in virtù di passi biblici, di cui storcono il genuino valore. Così Dz. 224 in antitesi a Teodoro di Mopsuestia: l'« Erunt duo in carne una » (Ef. V, 31) designa l'unione dei coniugi nel matrimonio, non già l'unione del Figlio di Dio col Cristo nell'umana natura; l'« Accipite Spiritum Sanctum » (Gio. XX, 22) non è vacuo simbolo, ma insufflazione realistica, come, al di là del cieco impulso d'una meraviglia estemporanea di fronte al Cristo risorto, è realistica l'esclamazione di Tommaso « Dominus meus et Deus meus » (Gio. XX, 28).

I passi biblici non si limitano alle verità salutifere.

Esiste un ricchissimo bagaglio di verità rivelate da Dio, o solo ispirate, non però in ordine alla salvezza, che nondimeno ruotano attorno e al servizio del « Depositum Fidei ». Verità da credere di fede divina, non singolarmente prese, ma in un assenso complessivo, olisticamente. La Bibbia è il Libro di Dio. Da cima a fondo. Sino ai più riposti amminicoli. « Inspiratio enim librorum sacrorum omnia hagiographi, etiam obiter dicta, amplectitur » (cfr. Dz. 784, 1809, 1950, 2011, 2180, 2186; Pio XII, *Divino afflante Spiritu:* EB 538, 499; S. Agost., *De gen. ad litt.* II, 5, 9, 20; *Ib.* VII, 28, 42; S. Tommaso, *S. th.* I, q. 32, a. 4; II-II, q. 1, a. 6; q. 2, a. 5; q. 174, a. 3).

Se e in quanto aiutano a conoscere le verità salutifere, agevolandone l'osservanza e l'esperienza di vita, anche queste verità invocano l'esegesi del magistero, se non infallibile, autentico. Non fanno eccezione gli « obiter dicta », i dati scientifici e profani, poiché un'esegesi libera potrebbe infirmare i dogmi (cfr. Dz. 1798, 1817, 2005, 2294).

Capitoli e canoni

I concili Tridentino e Vaticano I definirono il dogma sia nei canoni che nei capitoli (Riguardo al Tridentino: cfr. Dz. 792a, 810; 873a, 882; 893a, 910; 937a, 947; 956a, 960. Riguardo al Vat. I: cfr. Dz. 1781, 1821; Mansi LI, 44, 291 ss., 379; Ib. LII, 1229).

In modo esplicito Pio IX definì capitoli e canoni del Vaticano I (cfr. Mansi LI, 436; LII, 1325).

In chiave assertoria, positivamente, i *capitoli* recano l'insegnamento del magistero.

Eccellono, primi e principali, i dogmi definiti. E' in causa, solenne, il magistero infallibile. E non s'arresta lì. Turgido di Tradizione viva, ordinario e universale, annovera a largo raggio i dogmi dichiarati, ovvio, armonioso e sistematico corredo. Affulgono, su scala gerarchica, le verità salutifere. E' l'oggetto di fede divina e cattolica. « Credendum ».

L'infallibile magistero si apre quindi in un terzo scacchiere. Ai dogmi definiti e dichiarati, attesi gli indissolubili vincoli, affianca le verità cattoliche che definisce, solenne, o dichiara, ordinario e universale. E' l'oggetto di fede ecclesiastica. « Tenendum ».

A gradi infine, autentico, e non infallibile, il magistero insta qua e là nei tre scacchieri.

Ai capitoli corrispondono i *canoni*. Negativamente, in formule concise e precise, condannano eresie ed errori. Opponendosi le « eresie » ai dogmi definiti o dichiarati, gli «errori» alle verità cattoliche, il magistero dei canoni è giocoforza infallibile, vuoi solenne, vuoi ordinario e universale.

In proposito il Tridentino non dà adito a discussione alcuna: « In *canonibus* Tridentini de SS. Eucharistia et Sacrificio Missae, necnon de Matrimonio — annota p. Kleutgen nello schema sulla Chiesa del Vaticano I — certe *non pauca definiuntur, quae per se ipsa revelata dici nequeunt* » (Mansi, LIII, 329).

Il Vaticano I scelse a tipo il Tridentino. Ma solo dopo aspre polemiche. Le insidie e le suggestioni d'un sottile semi-razionalismo circuirono la « Constitutio de Fide », incepparono non di rado le fasi di redazione tra clausole spurie e fittizie riserve, scissa la Fede da una ragione che si voleva indipendente. I canoni non dovevano colpire d'anatemi se non le eresie. Esplose l'adagio: « Damnet fides haereticos fidei et ratio haereticos rationis... ne fides nimis tangat res philosophicas; nam canones sunt regula salutis » (cfr. Mansi, L, 126-312, 319-28; LI, 43-45, 66; LIII, 161-177).

A dirimere le diatribe, d'autorità, relatore per la deputazione della Fede, fu mons. Gasser:

« Anathemata canonum *errores quoad fidei praeambula doctrinasque philosophicas* attinentium, necessaria sunt ad evertendum perniciosissimum iudicium eorum qui putant *in rebus religiosis nihil certo teneri*, sed tantum exsistere opiniones plus minusve probabiles... Ecclesia, ut nostis, non

solum debet damnare haereses, sed etiam *errores,* prout concernunt doctrinam certam » (Mansi, LI, 195, 196; cfr. ib. LI, 103ss., 403ss.).

Il Vaticano I non esitò a impegnarvi i fastigi del magistero, portavoce del Verbo di Dio, in ossequio alla tradizione unanime ed univoca, ininterrotta:

« Ecclesia quae mandatum accepit Fidei Depositum custodiendi, *ius etiam et officium divinitus habet* falsi nominis scientiam (I Tim. VI, 20) proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam (Col. II, 8). Quapropter omnes christiani fideles huiusmodi opiniones... *pro erroribus habere omnino tenentur* » (Dz. 1798. Cfr. ib. 1817, 1820).

Donde segue che la « Constitutio de Fide », oltre le eresie, anatematizza nei suoi canoni gli errori, ossia indirizzi filosofici in contrasto con l'oggetto di fede ecclesiastica, appunto le verità cattoliche. Anatemi a livello di magistero infallibile esteso al di là dei dogmi definiti o dichiarati.

Criterio discriminatorio di eresie e di errori sarà l'insegnamento emerso dai capitoli, cui corrispondono i canoni, a seconda che statuisca un dogma o una verità cattolica (cfr. K. Martin, *Die Arbeiten des Vat. Conc.,* Freiburg 1873, p. 34. Circa la storia relativa alle fasi di redazione e ai dibattiti del Vat. I vedi lo studio di L. G. Rossi, *Quid de fide divina et catholica credendum:* "Renovatio", III, Genova 1968, pp. 386-90).

La terminologia « credendum - tenendum » domina i capitoli del Vaticano I. E' terminologia classica, riprova inconcussa che il magistero sigla infallibile vuoi i dogmi, definiti o dichiarati, vuoi le verità cattoliche (cfr. L. G. Rossi, *o. c.,* pp. 390-95).

Di più. Regge gli schemi che il Concilio approntava riguardo all'infallibilità in materia di verità cattoliche.

Afferma lo schema I, cp. 9:

« Obiectum infallibilitatis tantum patere docemus, *quantum patet Fidei Depositum, et eiusmodi custodiendi officium postulat*; adeoque praerogativam infallibilitatis ambitu suo complecti tum universum Dei verbum revelatum, tum *id omne quod, licet in se revelatum non sit, est tamen eiusmodi, sine* quo illud tuto conservari, certo proponi, aut valide defendi non possit ».

Corrispondentemente il cn. 9:

« Si quis dixerit Ecclesiae infallibilitatem ad ea tantum restringi, quae divina revelatione continentur, neque *ad alias etiam veritates extendi, quae necessario requiruntur ut revelationis depositum integre custodiatur,* A. S.» (Mansi LI, 543, 552).

Afferma lo schema riformato, cp. 7:

« Licet ecclesiasticum magisterium proprie et maxime in ipso verbo Dei scripto et tradito versetur, nihilominus *ea quoque omnia* porrigatur

necesse est de quibus, nisi sententia feratur, illa divini depositi custodia exerceri non potest ».

Corrispondentemente il cn. 9:

« Si quis dixerit Christi Ecclesiam a vera fide deficere potest, aut certe *in aliis nullis, quam in iis,* quae per se ipsa in verbo Dei continentur, ab errore immunem esse, A. S. » (Mansi LIII, 313, 316).

La scomunica

Diconsi « censure » i giudizi di condanna, o di biasimo, emessi dal magistero ecclesiastico, a volte infallibile, a volte solo autentico, in rapporto a dottrine ed opinioni che ledono sia i dogmi, definiti o dichiarati, sia le verità cattoliche, sia la costante e concorde catechesi della Chiesa.

Le « censure » investono eresie ed errori.

Urge la fede. Assoluta. Copre l'integrità e la genuinità del Verbo di Dio. A mediarla è il magistero, che impersona Cristo. E' questione di salvezza o di dannazione eterna: « Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis... Qui crediderit, salvus erit. Qui autem non crediderit, condemnabitur... Ego vobiscum sum » (Mtt. XXVIII, 20; Mc. XVI, 16).

La dannazione esordisce nel tempo, poiché l'*eschaton* è già in atto: « Chi ricusa di credere al Figlio non vedrà la Vita. Su di lui incombe, rimane l'ira di Dio » (Gio. III, 36). Spirito di Verità, lo Spirito Santo fin d'ora convince il mondo di peccato, esercita fin d'ora la giustizia e il giudizio (cfr. ib. XVI, 8-11).

Paolo recrimina la pseudo-gnosi che presume espungere la Fede, razionalizzarne i misteri, dimensionarli al limite dell'uomo: « O Timoteo, custodisci puro il Deposito, evitando le profane novità di parole, la dialettica e i sofismi d'un falso sapere. Non pochi, in nome d'una pseudo-gnosi, rinnegarono la fede » (I Tim. VI, 20).

Incalza di continuo: « Il Vescovo dev'essere tenacemente fedele al Verbo di Cristo, in ossequio agli insegnamenti ricevuti, a che annunzi efficace la dottrina di salvezza, refuti i contraddittori » (Tit. I, 9; cfr. ib. 11, 13-14; I Tim. I, 3-4, 9-11; IV, 1-2, 6-7; VI, 3-5; II Tim. I, 13-14; II, 15-19, 25; IV, 1-5; Ef. IV, 12-14).

Svergogna il dolo e la frode dell'umana ragione eslege: « Non lasciatevi sedurre dalle arti ingannevoli d'una filosofia suppedanea alla tradizione e ai dettami del mondo, antipodica a Cristo » (Col. II, 8).

Se occorre, appellandosi all'autorità conferitagli da Gesù, Paolo minaccia ed applica i più drastici rimedi. Fulmina la scomunica (cfr. II Cor. X, 1-2, 11; XIII, 10; I Cor. V, 3-5, 9-12; Gal. V, 12; Att. XIII, 8-11; I Tim. I, 20; II Tessal. III, 6, 14).

Spetta alla Chiesa gerarchica l'infliggere la scomunica. In termini giu-

diziari, legali e penali: « Dic Ecclesiae. Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi uti ethnicus et publicanus. Amen dico vobis: quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo » (Mtt. XVIII, 17-18; cfr. ib. 16; Deut. XIX, 15; Gio. VIII, 17; II Cor. XIII, 1; Ebr. X, 28-31).

La scomunica attinge in specie gli *eretici.*

Ottempera al Vangelo l'ingiunzione di Paolo a Tito, vescovo di Creta: « Ammonirai l'eretico due volte. Poi fuggilo. Tu sai ch'è uscito dalla fede e l'osteggia con pertinacia, sì da condannarsi col suo proprio giudizio » (Tit. III, 10-11).

Rispettosa d'un tal giudizio, la scomunica vidima ufficialmente la libera scelta dell'umana ragione eslege, la consapevole e responsabile separazione dal Corpo mistico di Cristo che gli eretici hanno voluto e compiuto ad ogni costo. Ancor prima del magistero, Dio ratifica il giudizio di autocondanna dei transfughi: « Qui autem non credit, *iam iudicatus* est » (Gio. III, 18). Fin d'ora. Incombe sul transfuga, *rimane* l'ira di Dio (cfr. ib. 36).

Si fa strada nel N. T. il vocabolo « airesis » (cfr. Att. V, 17; XV, 5; XXIV, 14). Paolo l'impiega, fissandone l'accezione in ordine alla salvezza, vaglio per la fede: « E' d'uopo che nascano le eresie, affinché si manifestino di mezzo a voi i veri fedeli » (I Cor. XI, 19). E lancia l'« herem », o anatema: « Se alcuno predicherà un vangelo diverso da quello che noi vi annunziammo, fossimo noi stessi o un angelo sceso dai cieli, sia anatema » (Gal. I, 9; cfr. I Cor. XVI, 22).

L'anatema — « herem » — designa, nel linguaggio neo-testamentario, insieme alla scomunica, separazione dal Corpo mistico di Cristo, l'ira di Dio, il giudizio e i castighi divini che prevengono e quindi sanzionano la sentenza del magistero (cfr. J. B. Bauer, *Anatema:* "Diz. Teol. Bibl.", Brescia 1965, p. 92ss.).

Con la vittoria escatologica in Cristo parusiaco, definitiva sconfitta di tutte le forze ostili a Dio, l'anatema cesserà di esistere nel Regno dei Cieli: « Et omne maledictum non erit amplius » (Ap. XXII, 3; cfr. Zac. XIV, 11; Is. XXV, 7-8).

All'esordio, sull'arco di tre secoli, basta il « Kerigma » a estromettere gli eretici. Kerigma svelato ai neofiti, tutelato e professato in perfettissima unità di fede: integrità e genuinità del Verbo di Dio che si traduce in vita di grazia, comunione all'unisono d'un Corpo mistico ove non vivono, né accedono i membri ribelli. E' l'epoca delle catacombe.

In seguito Papa e Concili ecumenici dispiegano l'ufficiale condanna. Condanna di eresie. Condanna di errori.

E' reo di eresia chi, membro della Chiesa col Battesimo, neghi o ponga in dubbio — pertinacemente — una verità da credere di fede divina e cattolica (CJC cn. 1325, § 2; cfr. ib. le fonti).

L'eresia inficia un *dogma,* non importa se trattasi di dogmi « definiti » o di dogmi « dichiarati » (CJC cn. 1323, § 1; cfr. Dz. 1792).

Ovvio epilogo è la scomunica. Fulmina « ipso facto » l'eresia, semmai altrettanto pertinacemente la si esterni, in linea pubblica, od anche privata, occulta o meno (CJC cn. 2314, § 1).

Interdipendenti e intercomplementari, i dogmi si concatenano. Strutturano il più rigido sistema. Liquidarne uno, significa scuoterli tutti. La storia delle eresie è documentazione impressionante.

Di riverbero in riverbero è il sistema che va in crisi. Nulla più di sicuro resta in piedi del « Depositum Fidei ». Vacillano, ai contraccolpi, le singole verità salutifere, nessuna in grado ormai di urgere l'adesione assoluta in ordine alla salvezza.

Stride d'incongruenza, è pia illusione il ripudio d'un sol dogma. Consorti, in egual misura, l'autorità di Dio e l'infallibilità del magistero avallano tutti i dogmi. L'eretico esautora Dio e il magistero. Li esautora in tronco. E' come dicesse a Dio: puoi ingannarti, puoi ingannarci. Ma, se qualche volta Dio s'inganna o c'inganna, perché non sempre? Se il magistero sgarra in un caso, perché non sempre?

L'eretico divinizza la gnosi dell'umana ragione eslege. Fa da Dio:

« Qui in Evangelio quod vultis creditis, quod vultis non creditis, *vobis* potius quam Evangelio creditis » (S. Agost., *C. Faustum,* XVII, 7).

A morire, dietro il ripudio d'un sol dogma, è l'abito della Fede. Lo voglia o no, circa i dogmi superstiti, l'eretico non ha più la Fede, bensì una mera convinzione soggettiva:

« Qui inhaeret doctrinae Ecclesiae, tamquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet; alioquin, si de his quae Ecclesia docet, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non jam inhaeret Ecclesiae doctrinae, sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati. Et sic patet quod haereticus, qui *pertinaciter* discredit *unum* articulum Fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae... *fidem non habet de aliis articulis,* sed *opinionem quamdam* secundum propriam voluntatem » (S. Tom., *S. th.,* II-II, q. 5, a. 3).

Il ripudio d'un sol dogma separa l'eretico dalla Chiesa, Corpo mistico di Cristo. Spezza la comunione di vita che, nell'unità di fede e di grazia, garanti i divini poteri gerarchici, lo incorporava al Verbo umanatosi, Incarnazione redentrice attuosa, e — in Cristo, Lui Vita del Padre, ricolmo dello Spirito Amore — lo concorporava ai fratelli.

* * *

Se stiamo all'etimo « doch », duplice è il senso del vocabolo *dogma:* l'uno giuridico, di decreto, o decisione perentoria da parte dei pubblici poteri; l'altro filosofico, di opinione. Duplice senso di genesi laica, che il Cristianesimo spiritualizzò in funzione di valori religiosi ed etici.

Già la Bibbia usa spesso il vocabolo dogma in senso *giuridico* (cfr.

Ester III, 9; Dan. II, 13; VI, 8; Lc. II, 1; Att. XVI, 4; XVII, 7; Ef. II, 15; Col. II, 14; Ebr. XI, 23).

Fin dagli inizi Sinodi e Concili, a cominciare da quello di Gerusalemme, adottarono per i loro decreti, specie disciplinari, le formule legifere dei greci e dei romani (cfr. Att. XV, 28; P. Batiffol, *Cathedra Petri,* Ed. du Cerf, 1938, p. 109 ss.).

Ma, a scanso di confusioni, la Chiesa rivendicava subito un'eminenzialità di poteri e valori divini.

S. Atanasio distinse tra decreti disciplinari e testimonianza di fede (cfr. *De synodis,* 5: PG XXVI, 688).

Più drastico, S. Basilio al « dogma » oppose il « kerigma », o definizione proclamata della Fede, che adombra la moderna nozione di dogma (cfr. *Tract. de Spiritu Sancto,* 27, 66: PG XXXII, 188 A, 189 D).

In senso *filosofico,* poi, se alle origini era sinonimo di scetticismo, a livello d'opinione, il vocabolo dogma s'arricchì di prosieguo, attraverso l'evoluzione semantica, d'un peso di razionalità e categoricità crescenti, sino ad esprimere — antitesi agli « Stoicorum Accademicorumque dogmata » — una massima o un principio.

In questo significato nuovo, Padri e letterati ecclesiastici lo riferirono ai punti fermi della dottrina cattolica (cfr. Ign., *Ad Magn.* XIII, 1; Barnaba, *Ep. I,* 6; Clem. Rom., *I Cor.* XX, 4; *Ep. ad Diogn.* V, 3; Clem. Aless., *Strom.* 7; Orig., *De princ.* IV, 1; *C. Celsum* I, 7).

Taluni Padri del IV secolo, anzi, non chiamarono dogmi se non le verità di fede (cfr. Cirillo Geros., *Cath.* IV, 2; Greg. Niss., *Ep. 24).*

Seppur l'uso s'espandesse, ciò non valse a rendere tecnico e classico, « de iure », il vocabolo dogma, sì da tradurre in teologico il suo senso filosofico. Non di rado pure le eresie s'intitolano « nefaria aut impiissima dogmata » (cfr. Dz. 161, 272).

Nemmeno vi riuscirà il Medioevo, in cui la moderna nozione di dogma non s'affaccia che incidentalmente, « de facto », come nel « Lauda Sion »: *Dogma datur christianis.*

Fu lo sviluppo d'una teologia del magistero, dal secolo XVI al secolo XIX, ad acquisire e stabilire la terminologia « de iure ». I documenti magisteriali presero a mutuarla dai teologi col secolo XVIII. Ma l'uso è ancora in formule generiche. Si parla di dogmi, non *del* dogma (cfr., ad esempio, Dz. 1529).

Sarà il Vaticano I a definirci *il* dogma (cfr. Dz. 1792, 1800, 1816, 1839; Kittel, t. II, p. 233ss.; E. Fascher, *Dogma:* "Reallexik. f. Ant. u. Christ.", t. IV, 1957, capp. 1-24; Y. Congar, *Fede e teologia,* Roma 1967, p. 63ss.).

LUIGI G. ROSSI

L'IMMAGINE DI CRISTO E DEI SANTI

Una estetica della Rivelazione

La censura dell'immaginario, per usare l'espressione del von Balthasar e, in certo senso, il lato « opposto » di una riflessione sulla morale. Una riflessione sulla morale si serve di concetti, ma una estetica della Rivelazione si serve di figure.

Questa dimensione estetica è soffocata, eppure basta cercarla per ritrovarla presente nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Saremmo probabilmente sorpresi se traducessimo « bel pastore » invece di « buon pastore », e dicessimo « belle opere » invece di « opere buone »: eppure tradurremmo alla lettera, perché il testo greco usa appunto, in questo caso, « kalòs ». Dostoewskj diceva che la bellezza avrebbe salvato il mondo. Egli voleva dire che il mondo sarebbe stato trasfigurato nella bellezza di Cristo. Ma siamo impacciati nel dire che Cristo è la bellezza, perché la bellezza è per noi confiscata da Apollo, come l'entusiasmo da Dioniso.

Gli dei ci hanno di nuovo sottratto qualcosa che appartiene a Cristo: forse perché abbiamo perduto l'uso antico di trasferire su Cristo ciò che era degli antichi dei: non sappiamo più vedere, con Calderon, Cristo come il vero eros innanzi a Psiche, l'anima umana, il vero Giasone e il vero Ercole, il vero Orfeo con l'umanità, Euridice.

Nel « Mistero buffo », Fo ha tentato qualcosa come la proiezione di Dioniso su Cristo, (una proiezione estremamente significativa, basti pensare a Nietzsche) ma gli è mancato l'eros e l'enthusiamòs della fede.

Qualcosa di quello che Dostoewskj intendeva, Tardowsky ce lo ha ridato nel film sul pittore russo d'icone, Andrey Rublov, in cui la meditazione del *Christus patiens* in tutte le forme della vita popolare si esalta nella bellezza dell'icona, che è l'annuncio e la presenza anticipata dell' *eschaton.*

Lo statuto dell'immagine e della bellezza non è oggi un problema teologico, ma è il segno di un'assenza della teologia: a causa del mancato riconoscimento teologico dell'immaginario, e dunque della bellezza come dimensione cristiana e ecclesiale, esiste uno squilibrio nella vita cristiana.

La tradizione mistica è influenzata da una grande tradizione di teologia della mistica, cioè della esperienza cristiana: una tradizione che inizia dallo ps. Dionigi, ha il suo vertice speculativo nella mistica renano-fiamminga (Ruysbroec, Eckhart, Herp, Taulero, Susone) e ha la sua definitiva sistemazione in s. Giovanni della Croce. Questo grande poeta e creatore di immagini ha, sul piano speculativo, come teologo della mistica e della esperienza cristiana, posta la dimensione dell'immagine, e quindi la visione, in una sorta di cattivo limbo: una sorta di minorità, vigilata dalla diffidenza.

La vita cristiana è dunque divenuta, sotto l'influenza di questa grande

tradizione speculativa, una vita senza immaginazione: una vita in cui la immaginazione è castigata. Questo è un grave limite: perché, per la logica stessa della Incarnazione, l'immagine è la via propria della esperienza spirituale.

Possiamo ricordare un momento della storia di s. Teresa del Bambino Gesù: Teresa bambina è malata, essa prega la Madonna di « avere pietà di lei », Teresa continua: « di colpo, la Vergine mi apparve bella, così bella che io non avevo visto niente di così bello, il suo volto respirava una bontà e una tenerezza ineffabile: ma quello che mi penetrò sino al fondo dell'anima fu il sorriso che rapiva della S. Vergine. Tutte le mie pene svanirono, e grosse lacrime uscirono dalle mie palpebre, ma erano lacrime di una gioia perfetta ». Teresa è guarita, essa ha sperimentato quello che Dostoewskj aveva detto qualche anno prima: « la bellezza salverà il mondo ». « A chi si addice la bellezza? non già all'uomo », scrive Nietzsche, in *Autunno 1888* cinque anni più tardi, nella sua lotta con l' Angelo.

E' singolare la reazione dell'ambiente carmelitano alla visione di Teresa. Essa è la curiosità: se la Vergine portava il bambino Gesù; se c' era molta luce. Di fronte a queste domande, bisogna notare la forza della risposta: « Era stata la sua figura soltanto che mi aveva colpita ». E' una definizione della bellezza: *la figura sola che colpisce.* Teresa rispondeva soltanto: « la Santa Vergine mi è sembrata molto bella, e mi ha sorriso ».

Ma la conseguenza della visione sarà il turbamento: il timore dell' illusione e dell'orgoglio. Sono le censure alla immagine che vengono dalla educazione di Teresa a operare in lei una resistenza allo spirituale. Esse si fanno sentire, al punto che Teresa può scrivere: « quello che io ho sofferto potrò dirlo soltanto in cielo ».

Il problema teologico che sottende questa censura della immaginazione appare in una celebre disputa che divide l'élite spirituale parigina agli inizi del Seicento: la disputa sulla « mistica astratta ». Per questa corrente spirituale, l'umanità di Cristo non ha più nessun ruolo al vertice della vita mistica, che va oltre le stesse Persone trinitarie: l'ultima contemplazione ha per oggetto l'Essenza divina nella sua purezza e nettezza. Questa polemica fu accesa nella Parigi dei primi decenni del secolo XVII da un religioso cappuccino inglese, Benedetto da Canfield (1562-1610): vi è una volontà di Dio che si manifesta nella Rivelazione; vi è una volontà di Dio che si manifesta nelle grazie, nelle illuminazioni e mozioni che Dio prodiga all'anima. Vi è infine « la volontà essenziale di Dio, totalmente astratta, epurata di se stessa e nuda di tutte le forme e immagini di cose create, corporali e spirituali, temporali ed eterne » (1). La perfezione sta

(1) Benedetto da Canfield, *Règle de perfection,* III parte, c. I, p. 278: cfr. l'esposizione di J. Orcibal nella voce *Divinisation* del D.S., e quella di L. Coignet, *La spiritualité moderne,* Paris 1966, p. 251.

nell'unirsi a questa volontà essenziale. Ma in che cosa questa Pienezza differisce dal Nulla? Una sottile influenza gnostica appare qui veicolata dal neoplatonismo originario. La « Regola di perfezione » di Benedetto da Canfield fu messa all'indice nel 1689 in connessione alla condanna del quietismo. In un'operetta celebre, « L'Eminenza grigia » di Aldous Huxley Canfield ha trovato un appassionato apologeta: la polemica di Joseph Tremblay, il « padre Giuseppe », appunto, contro la « mistica astratta » sembra allo Huxley il principio del totalitarismo contemporaneo.

Nonostante (anzi in certo a causa di ciò) che il primo sistematore della mistica astratta sia un gesuita, il padre Achille Gagliardi, il difensore dei diritti dell'immaginario nella vita e nell'esperienza cristiana è stato s. Ignazio. In questo egli e s. Filippo Neri sono del medesimo spirito. Chi ha fatto gli esercizi ignaziani sa il ruolo che l'immaginazione ha in essi. Ma molto di più si può apprendere leggendo il « Diario » di Ignazio, un testo assai meno divulgato e in cui Ignazio appare vivere abitualmente in un clima di visioni.

L'universale concreto

Ristabilire i diritti dell'immaginario nella vita cristiana non è facile. Nonostante la vita di fede abbia in sé una dimensione di esperienza, nonostante la teologia abbia indicato che la vita mistica è un altro nome della stessa vita cristiana, la censura all'immaginario è tutt'ora tale che il popolo cristiano è di fatto escluso dalla esperienza della vita divina che lo abita. Un velo culturale e storico finisce per ridurre la vita cristiana alla moralità, a sacrificare la mistica all'« opera buona ». Se dovessimo dire in che cosa consista la crisi del cristianesimo nel mondo contemporaneo, dovremmo riprendere la bella espressione di Péguy: « *la règle a meconnu le siècle* » (2). I vescovi e i teologi hanno indicato ai cristiani la via della moralità, ma non donato quella della mistica: il buono, separato dal bello, perde il suo carattere cristiano ed ecclesiale. Rimane (pur limitata dal sacro) la dimensione secolare o quotidiana, la dimensione « ordinaria », non illuminata dalla passione d'amore di Dio per l'uomo, che diviene passione d'amore dell'uomo per Dio. Eppure è di qui che sgorga la bellezza che salva il mondo.

La bellezza, come tale, non la moralità, come tale, è salvifica. La moralità è salvifica solo in quanto è assunta dalla *poiesis* dello Spirito Santo, come segno della vita nello Spirito e quindi trasfigurata in bellezza.

Possiamo riprendere questo tema a un diverso livello, che mostra la

(2) « La règle n'a point pénétré dans le siècle, la règle n'a point sauvé temporellement le siècle, parce que la règle a historiquement inconnu, meconnu, ignoré le siècle » *(Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle)*, Paris 1957, p. 367.

densità teoretica (e quindi la *veritas*) di cui è carico il tema della Bellezza salvifica, e dunque il ruolo dell'immagine nella Rivelazione.

Ricordiamo l'aporia di Lessing, che esprime lo spirito dell'illuminismo, e quindi il fervore originario del razionalismo moderno: come delle verità storiche e contingenti come quelle della Rivelazione cristiana possono divenire la prova di verità razionali e necessarie? Il problema non era nuovo: con tutt'altro spirito, Duns Scoto se lo era posto in termini simili e opposti a quelli di Lessing.

Una « verità contingente » non può risolvere un problema posto in termini razionali e necessari; ma con ciò Gesù Cristo, rivelatore di Dio, è già negato in partenza. La legge di bronzo dell'illuminismo è stata a questo livello spezzata da Hegel. Per Hegel, l'autentico universale non esiste che concretamente. Il vero razionale è effettivo, e dunque pienamente reale. E' questo il senso della celebre massima hegeliana, che non è senza rapporto con un frammento di Parmenide: (VIII, 34) « tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale ». Hegel considera il cristianesimo e il Cristo realtà reali e per questo contenenti necessariamente il razionale. L'espressione del Cusano: *universale concretum* ritrova, con diverso accento nella filosofia hegeliana, un proprio significato.

Nella filosofia hegeliana la morale, e in particolare la morale kantiana sono superate nella figura della religione rivelata. E lo sono perché il Cristo è una figura che spiega una totalità di significato, è un *universale concretum.* Nel cuore del razionalismo, l'immagine riprende i suoi diritti. E in questo sta il senso religioso latente nel pensiero hegeliano, sì che si può ascoltare comprendendolo l'inatteso omaggio di Karl Barth: «la confidenza in sé che la filosofia di Hegel proclama e a cui essa fa appello nel medesimo tempo è, nel senso più autentico del termine, una fiducia in Dio, circondata da tutta la maestà della vera confidenza in Dio (3).

Siamo rinviati così alla figura di Gesù Cristo: la figura che appare dalla pagina evangelica come un tutto omogeneo nelle sue parti, una figura illuminata dal Vecchio Testamento e riflessa nella Chiesa che ne dà testimonianza: l'immagine di Cristo è portata dalla Chiesa che lo testimonia. L'estensione della figura di Cristo sulla figura ecclesiale ci è data dalle figure che compaiono nel canone neotestamentario, Maria, Giovanni, Paolo, Pietro ...

La potenza della figura di Cristo non soggiace alla critica storica. Dove riposa lo Spirito Santo se non su questa immagine, e quale è la potenza di questa immagine se non la potenza stessa dello Spirito? Che povera cosa è il Gesù ricostruito al di fuori dei Vangeli, il Gesù della critica storica come, al lato opposto, il Gesù delle vite scritte in chiave carismatica! Martin Kahler ha distinto sin dal 1892 il « preteso Gesù storico » dal « Cristo storico della Bibbia e della fede », sostenendo che solo

(3) K. Barth - Hegel - Neuchâtel, Paris 1955, p. 20.

il secondo è storico in senso pieno (*geschichtlich*): solo il Cristo della fede, espresso nei Vangeli suscita l'impressione irresistibile di piena realtà. Ciò non diminuisce il ruolo della critica, ma mostra che la potenza della figura di Cristo, la sua bellezza, e dunque la sua realtà, è di là della critica storica.

Per questa via ritroviamo il primato della dimensione estetica della Rivelazione. Il limite dell'umanesimo razionalista, è che esso è senza figura, senza estetica, senza bellezza, perché pone da un lato a priori il ruolo primario della immagine. Il limite umano e storico dell'ateismo e della irreligione, la loro invivibilità, la loro potenza di angoscia nascono dal fatto che solo dove è religione è immagine, solo dove è immagine è bellezza, solo dove è bellezza è vita.

La teologia dell'icona

Forse è proprio qui l'aiuto che la Chiesa latina può ricevere dalla Chiesa greca, la Chiesa dell'icona, la Chiesa dell'immagine. Nel *Kontakion* della festa della Ortodossia, la Chiesa greca dice del Cristo: « avendo ristabilito l'immagine macchiata nella sua antica dignità, il Verbo l'unisce alla Bellezza divina. Confessando la salvezza, noi l'esprimiamo con l'azione e con la parola ». Il Cristo restaura nell'uomo l'immagine e la unisce alla Bellezza divina.

La festa della Ortodossia nella Chiesa greca celebra la lunga lotta degli iconoduli contro gli iconoclasti. Questo concilio, accettato dalla Chiesa cattolica come ecumenico, è stato recepito in occidente solo a metà, proprio perché non ci fu nel mondo latino-germanico una iconoclastia. Ciò non solo condusse la Chiesa franca al rifiuto del concilio, ma impedì più generalmente la comprensione del grande sforzo dottrinale compiuto dalla Chiesa greca. Si deve dire che il tema dell'icona ha una parte conclusiva nella cristologia ortodossa, ne costituisce l'ultimo suggello.

S. Teodoro Studita ci ha dato il contributo più maturo alla teologia dell'immagine; è a lui che dobbiamo in realtà la più completa teoria della Bellezza come verità. Mi sia lecito ricordare la struttura essenziale del suo pensiero: « L'Invisibile si lascia vedere »: questo è il principio che segue il fatto della Incarnazione del Verbo. Ora « ciò che è comune è visto dall'intelletto e dalla ragione. Ciò che è proprio a ciascuno è visto attraverso gli occhi che vedono le cose sensibili » (4). Gli iconoclasti sostengono che il Verbo aveva assunto una umanità generica. Teodoro obietta l'irrealtà di una umanità in generale: il Verbo ha ipostasiato la carne che aveva assunto. Come tutti gli altri uomini, egli si distingue dagli altri appunto mediante le sue proprietà ipostatiche, le sue caratteristiche personali.

(4) *Antirretici* III, 1, 16: cfr. la trattazione in C. von Schonborn, *L'icône du Christ*, Fribourg, 1976, p. 219.

Le proprietà ipostatiche, le caratteristiche personali, appartenenti di per sé all'ordine sensibile, che manifestano il Verbo incarnato. « Il Cristo, dice s. Teodoro, è uno di noi, anche se è Dio: egli è uno della Trinità, dove è distinto dal Padre per la proprietà di essere Figlio, ed è distinto dagli altri uomini per le sue proprietà ipostatiche » (5). Ricordiamo l'ancor più densa formula di s. Massimo il Confessore: l'« ipostasi del Verbo incarnato è costituita dalle sue particolarità ipostatiche, che lo distinguono da suo Padre e da sua madre » (6).

L'essere il Verbo di Dio fonda l'essere questo uomo Gesù: la persona del Verbo risplende nella sensibile determinatezza dell'uomo Gesù. *Caro salutis cardo,* carne fondamento della salvezza, vien fatto di dire con Tertulliano. Il vedere sensibile può più del vedere intellegibile perché esso solo è in immediato contatto con la proprietà ipostatica del Verbo; vi è una pienezza e potenza dell'immagine che l'intelletto, non possiede. E' questo il ruolo primario della testimonianza apostolica. La Chiesa crede perché vede con gli occhi degli apostoli e in questo è glorificata dal macarismo della fede: « quello che abbiamo visto con i nostri occhi, quello che le nostre mani hanno afferrato della Parola della vita ... ». Senza immagine non c'è dunque conversione a Cristo. Nessuno meglio di s. Teodoro Studita ha rivendicato i diritti dell'immagine. Noi non possiamo salire al Cristo senza la sua immagine: « se qualcuno di noi dice: se io posso venerare il Cristo in modo intelligibile, è superfluo venerarlo nell'immagine, sappia costui che ciò conduce a negare anche la venerazione intellettuale del Cristo. Se l'intelletto non vede il Cristo assiso alla destra del Padre, con l' aspetto di un uomo, egli non lo venera affatto; egli nega il Verbo che si è fatto carne. L'icona è il testimone fedele del fatto che il Verbo si è fatto simile agli uomini » (7).

Per credere, bisogna vedere: solo l'immagine di Cristo ha in sé la potenza della fede. L'immagine dipinta del Cristo ha una partecipazione relazionale con il Cristo vivente, con il Risorto. L'icona non è sacra come realtà, non è un simbolo che unisce *res* e *sacramentum,* come l'Eucarestia o gli altri sacramenti della Chiesa, in essa non è la Potenza della Vita, ma la Verità della Bellezza. L'icona è parte essenziale del movimento della fede, perché vi è partecipazione relazionale al Cristo nella gloria. Il sacramento suppone la fede, l'icona la fonda. Essa è dal lato dell'azione, della scelta e della libertà, è il salire dell'uomo guidato dalla bellezza del Dio incarnato, che risplende in Cristo, nella Vergine Madre e nei santi.

Una fede operata solo dalla ragione è una fede senza forza, una fede costruita e razionalmente motivata non vale una fede nutrita dalla Bellezza.

---

(5) AR, III, 1, 21.

(6) E p. 15 (557, AC).

(7) E p. 265 (1288 CD).

Come termine medio, come momento di rottura tra la fine del Medioevo e la civiltà moderna è posto in genere l'umanesimo italiano. Il Merezkowsky l'ha intuito molto bene, nel suo libro « La rinascita degli Dei ». In quel tempo la Bellezza viene attribuita al mondo pagano.

Il mondo greco scoprì la bellezza come dolore: la perfezione della forma indicava la coscienza del limite della condizione umana. Il mito greco insegna l'estraneità e l'indifferenza del divino all'umano. Gli dei limitano gli uomini con la moira, il destino, ma solo loro, indifferenti. « Poiché gli dei hanno forzato l'uomo a non trascendere i suoi limiti, scrive Mircea Eliade parlando della religione greca, l'uomo ha finito per realizzare la perfezione e, perciò, la sacralità della condizione umana. Il senso religioso della perfezione del corpo umano ispira il canone artistico... Paradossalmente una religione che proclama la distanza irriducibile tra il mondo divino e quello degli uomini, ha fatto della perfezione del corpo umano la rappresentazione più adeguata degli dei » (8).

Gli dei greci sono tornati nell'umanesimo con la loro bellezza tragica, la bellezza del limite. L'umanesimo separa il mondo delle icone, l'oriente cristiano, dal mondo del Mantegna e di Donatello. Il concilio di Firenze cerca di unire le Chiese mentre dilacerano le culture.

Le figure e le immagini

La *Lumen gentium* ha esposto la figura del popolo di Dio in riferimento ai compiti storici del Cristo: re, profeta e sacerdote. Ma re, profeta, sacerdote significano qualcosa nei nostri giorni?

Il modo della presenza del cristiano nella storia, non può essere risolto se non facendo ricorso alla patria delle figure storiche, l'Antico Testamento. E' il Nuovo Testamento che caratterizza per bocca di Paolo, l'Antico Testamento come una religione estetica, in riferimento al Cristianesimo: « tutto quello che accadeva loro accadeva in figura » (*I Cor.* 10, 11: *tupikòs*).

Tupos indica non il rapporto tra archetipo e copia, in senso platonico. L'etimologia (*typos* da *tupto*, imprimere) è l'impronta lasciata dal colpo, la traccia, il segno, il sigillo e di qua la riproduzione, il ritratto, la figura. Il Cristo viene prima di Abramo, il colpo prima dell'impronta: « prima che Abramo, fosse, io sono » (*Gv.* 8, 58). Il Cristo è la causa, l'Antico Testamento l'effetto e, dunque, il segno, la figura. I tempi appaiono rovesciati in funzione del primato del Cristo, primogenito di tutta la creazione. Come giustamente nota il von Balthasar « l'Uomo Dio, figura centrale della creazione, non può essere una figura isolata, priva di ogni contesto storico. L'Antico Testamento porta la sua impronta, ha già il suo segno, ma non è ancora lui: in opposizione alla Chiesa e ai cristiani che non possono

(8) M. Eliade, *Histoire des idées et des croyances réligieuses,* Paris 1976, p. 276.

essere distinti dal Cristo ». Come dice Agostino, ciò che di cristiano nel cristiano, è il Cristo stesso (9).

Ma la funzione dell'Antico Testamento si esaurisce nella sua funzione di *praeparatio evangelica,* così come la Legge ha esaurito il suo compito, ed è divenuta decrepita « palaia », come dice Paolo? « Le cose vecchie passano », ammonisce l'Apostolo. Ma l'Antico Testamento non è passato come la Legge, è contenuto nel Nuovo come una dimensione del Cristo. La sua esistenza corrisponde a quella che è sempre stata la sua essenza, quella di essere *figura Christi.* Ciò risulta dall'inclusione dell'Antico Testamento nella Bibbia cristiana, una decisione che da Marcione in poi ha avuto sempre, in forme sempre sfumate, i suoi avversari.

Dove trovare maggiormente le figure veterotestamentarie di profeta, re e sacerdote, se non in quel libro che conchiude il canone del Nuovo Testamento, in cui il Cristo appare in tensione con i Vangeli, come l'Agnello vittorioso e il Signore dei Signori, cioè nell'*Apocalisse?*

Qui il cristiano è il testimone di Cristo, e per questo profeta « la testimonianza a Gesù è lo spirito di profezia » (19, 10). Essi vengono visti come il popolo sacerdotale, cioè come il compimento della parola dell'*Esodo*: « saranno sacerdoti di Dio e di Cristo e regneranno con lui mille anni» (20, 6). Tutte le immagini della storia di Israele, tutte le grandi figure dell'Antico Testamento sono qui presenti. La cattività egiziana e quella babilonese ritornano l'una nella prima parte, l'altra nella seconda parte del libro. Il messianismo regale ha parte dominante, visto che la città di Dio è vista come Gerusalemme. Tutto l'Antico Testamento è qui ripreso: la parola che fonda l'Alleanza antica qui chiude la storia universale: « ecco la tenda di Dio con gli uomini e abiterà con essi. Ed essi saranno il suo popolo ed Egli sarà per loro Dio » (21, 3).

L'*Apocalisse* è dunque il luogo di lettura dell'Antico Testamento nel tempo della Chiesa. Esso contiene la chiave del rapporto tra la Chiesa e la storia universale.

Il cristiano è dunque il testimone di Cristo e in questo *è* re, profeta, e sacerdote. La testimonianza a Cristo contiene le tre figure fondamentali che dominano l'Antico Testamento: esse sono divenute interamente relative a Cristo e in ciò esse trovano la loro perfezione specifica e la loro forma unitaria.

La regalità diviene la cura del corpo di Cristo presente in ogni uomo. Tutti abbiamo presente il giudizio del figlio dell'uomo seduto sul trono di gloria, di *Matteo,* 25, e che ha per oggetto l'identità del Signore con il sofferente. La cura per il corpo dell'uomo diviene così il segno della regalità del Cristo, come egli l'ha voluta e realizzata. Ciò è emerso nel passato anche nella figura dei santi re, ma in essi la Chiesa ha onorato la scon-

(9) H. Urs. von Balthasar, *La gloire et la croix,* vol. I, *Apparition,* Paris 1965, p. 531.

fitta, la persecuzione, la sofferenza e perdita del regno. In Venceslao o in Edoardo il Confessore, la Chiesa ha onorato il segno della croce che si profila sulla ambiguità del potere di questo mondo.

La Chiesa russa ha incluso i santi re, come i principi Boris e Gleb, nella categoria di coloro che hanno « sofferto una passione »: come ci fosse un nesso specifico tra l'essere re secondo il Cristo, nella croce, ed essere re secondo il mondo. Il santo re, Luigi IX di Francia, è onorato come re prigioniero dei saraceni, come re sconfitto: l'ammirabile biografia di Joinville ci mostra appunto questo re. Il grande teatro spagnolo ha celebrato la fede del « principe costante », l'infante Fernando rimasto prigioniero dei musulmani, e morto in prigionia, piuttosto che accettare la permuta della sua libertà con la cessione di Ceuta.

Ma nell'aspetto della regalità dobbiamo ricordare i santi della carità, da s. Giovanni di Dio sino a don Orione, che hanno saputo stendere un velo di bellezza nella loro lotta per curare i malati o per soccorrere i terremotati. Peguy ha espresso in pienezza questa dimensione nel suo « mistero della carità in s. Giovanna d'Arco ». Il poeta ripropone nella bocca di Giovanna gli interrogativi di Giobbe, detti ora dal cuore della Chiesa: perché il dolore, la guerra, la violenza in terra cristiana? Ci si può rassegnare alla sofferenza? Hauviette e madame Gervaise rappresentano l'indifferenza umana e l'indifferenza religiosa alla sofferenza, nuove voci degli amici di Giobbe. Chi legge il dialogo *De Utopia* di s. Tommaso Moro trova gli accenti della regalità cristiana, nella luce di *Matteo* 25, alla base del sorgere del problema del comunismo come problema politico in terra cristiana.

Nella storia dei cristiani compare lo stile del profeta. Nell'*Apocalisse*, la attualizzazione, se possiamo dir così, del testo è affidata ai primi tre capitoli, i capitoli delle lettere. Qui la Chiesa appare, come Israele, sotto il giudizio del Cristo esercitato mediante il profeta. Giovanni è infatti mandato come profeta alle sette chiese per annunziare le parole del Cristo su di esse. Il profeta porta il giudizio, perché porta il cuore di Dio, ne sostiene lo zelo e l'amore: misura il cuore dell'uomo, avverte la differenza. Per questo il profeta parla di guerra in tempo di pace e di pace in tempo di guerra, annuncia la misericordia nel tempo della giustizia e la giustizia nel tempo della misericordia.

Quando nel genere letterario della predicazione, compare lo stile della profezia? quando vi compaiono la passione d'amore di Dio per l'uomo e il senso della storia, il senso della «individualità» dell'evento storico. Leggere le pagine di Brigida di Svezia o di Gerolamo Savonarola, è risentire la voce dei profeti. Ma le apparizioni della Vergine non hanno ripetuto, nei nostri giorni, l'invito di Giovanni alle sette chiese? Il giorno del Signore è descritto nel Vecchio Testamento nel doppio registro della desolazione e della consolazione: ogni profezia cristiana ha in sé il doppio registro.

E infine la figura sacerdotale. Il Cristo ha salvato il mondo nella passione/resurrezione. La *Lettera agli Ebrei* vede in ciò il perfetto sacerdozio e il perfetto sacrificio.

E' singolare che lo stile del sacerdozio e del sacrificio, che sul piano del sacramento è riservato agli uomini, sia stato, sul piano della figura riservato alle donne. Le donne circondano la Passione e la Resurrezione del Signore, e tra di esse emerge Maria Maddalena.

L'intelligenza e la sapienza profonda che anima e si nasconde nella invenzione della fantasia cristiana (e si sa quanta verità custodisca la fantasia creatrice) ha fatto di Maddalena l'inizio della vita contemplativa e penitente. E nella vita femminile contemplativa e penitente si è esaltata la figura sacerdotale del cristiano: da Gertrude di Hefta, a Teresa d'Avila, a Margherita Maria, a Teresa di Lisieux. E' in queste donne che ha preso figura l'atto di Gesù, sacerdote e vittima. L'offerta di sé come mezzo di grazia, come atto di partecipazione alla redenzione, questo gesto assolutamente proprio di Cristo, è emerso in chiave non ministeriale e sacramentale, ma personale e figurale in donne che hanno ritrovato il gesto corredentore della Vergine Madre.

Il santo, vera icona

La figura veterotestamentaria muta compiendosi nella luce di Cristo. In Cristo non c'è più uomo né donna, perché Dio si è fatto carne ed ha abitato in mezzo a noi. E' il volto del Dio incarnato, la sua figura che si configura in ogni cristiano. La molteplicità non mediata dell'Antico Testamento si semplifica nell'unica figura di Cristo.

In ogni cristiano che giunge alla pienezza della sua vocazione si fa presente la misura di Cristo, quella misura che concentra in sé la figura veterotestamentaria. Si potrebbe ricercare questa armonia tra le figure veterotestamentarie e i santi cristiani: ritrovare la misteriosa affinità che lega Bernardo al Cantico dei Cantici, i padri del deserto all'Ecclesiaste ed ai Proverbi, Francesco ai salmi cosmici, Gregorio al Levitico, Ignazio al Deuteronomio, Tommaso al Cronista, Agostino all'Esodo.

Questi vincoli non si impongono con la necessità della ragione ma con la libertà della fantasia. Sciogliendo naturalmente la fantasia dall'associazione con l'irreale, l'irrazionale, e l'arbitrario. Ogni cristiano che cerchi la misura della sua vocazione rientra così nella sacra pagina, diviene una figura della figura, un tralcio della vite, una eco della voce di Cristo. Così torniamo da dove siamo partiti.

Operare nel cristiano vuol dire operare sull'individuale, sul manifestarsi, sul sensibile. In questo senso la personalità è una *poiesis*, la creazione di un'opera unica, il frutto di una ispirazione. E' ciò che diciamo quando diciamo che la vita cristiana è una vita nello Spirito, quando asso-

ciamo allo Spirito la santificazione, l'*agiasmos* e la divinizzazione. Lo Spirito Santo è un creatore di ciò che è massimamente manifestazione, la persona, che si rifletta nella qualità, nella figura, nello stile. E' perché il Verbo si è fatto carne, perché la resurrezione è il *telos* della vita cristiana, che essa è condotta sotto il segno della ispirazione e della manifestazione. Lo Spirito Santo crea il cristiano come figura della figura, nella perfetta similitudine e nella perfetta distinzione.

E' proprio qui che si crea lo statuto cristiano dell'etica, sia nella dimensione reale che nella dimensione teorica: sia come morale vissuta, che come morale pensata, filosofia e quindi teologia morale.

L'universalità e la razionalità del concetto come l'universalità e la razionalità del precetto rimangono nella vita cristiana e quindi nella teologia cristiana. Ma la differenza cristiana non si esprime sul registro etico e nemmeno su quello metafisico, anche se essa esprime e protegge l'uno e l'altro. Possiamo dire che si esprime sul registro ontologico, il registro su cui possiamo notare la tensione escatologia/storia. Chi è il santo, il divinizzato, la figura della figura, colui che ritrova in sé la misura di Cristo? Questa è la domanda chiave di una teologia dell'esistenza cristiana, che è in sé diversa dalla teologia morale.

Vorremmo indicarne il primo principio, con le parole di un filosofo che ha meditato il tema della santità; Louis Lavelle: « è la sua relazione con Dio che dà a ogni individuo, quali che siano le sue debolezze, il segno dell'Assoluto, cioè che fa di lui un santo ». Un individuo, un segno, non sono termini sensibili? E' nella carne di questo tempo, che manifesta nell' individuo la persona, che compare il volto di Dio. Ma solo gli occhi della fede colgono questo segno, perché solo gli occhi della fede vedono Dio. Solo gli occhi vedono, in questo tempo, la Resurrezione che lo abita. E' in questa prospettiva che Dostoèwskj chiude « I fratelli Karamazov »: e ci pare tutt'ora la miglior conclusione, una conclusione augurale, una fine che è un principio, senza termine » (10).

GIANNI BAGET-BOZZO

(10) Louis Lavelle, *Quatre Saints*, Paris 1951, p. 49.

SCIENZA E METAFISICA

La scienza e la tecnica, attraverso un lungo cammino, sono andate acquistando un ruolo sempre più rilevante nella società civile, ruolo che è divenuto centrale nel mondo d'oggi. In questa situazione non c'è da stupirsi che scienza e tecnica sempre più si trovino al centro del dibattito sia politico che culturale. Si è discusso a lungo e si discute ancora sui rapporti tra scienza e società, sulla neutralità della scienza, ecc. Non è di questo che mi occuperò in questo scritto, anche perché in proposito ho recentemente già espresso le mie opinioni (1). Ho citato questo dibattito solo perché esso evidenzia una ripresa di motivi di antiscientismo che sembravano ormai superati. Il successo della scienza aveva sopito molte vecchie polemiche. L'emergere dei rischi e dei problemi conseguenti al progresso, ha dato lo spunto ai rappresentanti di una vecchia cultura per attribuire agli scienziati colpe che sono, se mai, di tutta la società, ma che di fatto sono soltanto i problemi nuovi dell'uomo di oggi. Per certi versi molte polemiche contro la scienza sono legate ad una certa ripresa idealistica, anche se sotto diverse forme. Tra esse, non si può non ricordare quella rappresentata dalla scuola di Francoforte, i cui uomini più noti: gli Adorno e i Marcuse, sotto il velo di un epidermico progressismo, non disdegnano il ritorno proprio a vecchi temi idealistici e antiscientistici. Per altri versi la ripresa antiscientista si riconnette al risorgere di motivi irrazionalistici — notevolmente preoccupanti per le radici irrazionalistiche di molte storture della storia umana — spesso ammantati di confuse motivazioni politiche di contestazione.

Non è certo irrilevante che le radici dell'attuale antiscientismo si riconnettano a due classici indirizzi filosofici: l'idealismo e l'irrazionalismo. Non foss'altro questo serve a confermare l'interesse che scienza e tecnologia offrono al filosofo che non può, oggi, ignorare questi aspetti dell'umano operare se vuole che la sua meditazione sul mondo e sull'uomo non risulti parziale e, in definitiva, priva di spessore. Ciò però indica anche l'insufficienza delle suddette posizioni filosofiche per chi ritenga che scienza e tecnica costituiscano momenti centrali della nostra civiltà. Queste infatti richiedono di essere interpretate, piuttosto che negate aprioristicamente.

In questo lavoro ci si vuole riferire proprio all'interesse che la scienza può avere per il filosofo, indicando alcuni spunti la cui portata può andare al di là del mondo della scienza. Chi scrive è uno scienziato e non un filosofo di professione. E' quindi con grande umiltà che affronta queste temati-

---

(1) R. Morchio: « La scienza, i filosofi, la società ». In: *Cultura e scuola.* Anno XV, n. 60, ottobre-dicembre 1976, pag. 172.

che, anche se ritiene che l'esser scienziati, metalmeccanici o calciatori non esima nessuno dall'esigenza e quindi dal dovere di affrontare certi temi di carattere generale.

Scienza e tecnologia

Occorre innanzi tutto precisare quello di cui si sta parlando. Si è fatto riferimento fin qui unitariamente alla scienza ed alla tecnologia. Spesso i due termini sono impiegati per designare due cose diverse. Spesso si pensa che la scienza comprenda la natura e ne formuli le leggi, che poi verranno impiegate dai tecnologi con finalità applicative. Non credo che questa immagine tradizionale corrisponda alla realtà. E non solo perché, se la scienza ha fornito spesso strumenti concettuali e conoscitivi ai tecnologi per portare avanti il loro lavoro, non è meno infrequente la situazione inversa (si pensi ad esempio quanto la genetica debba alle esperienze degli allevatori e degli agricoltori) come ha già ampiamente mostrato il Sermonti (2). Ma soprattutto perché è difficile trovare differenze tra scienza e tecnologia sul piano metodologico. Il tecnologo che studia un motore per perfezionarlo e lo scienziato che si occupa di una struttura molecolare per identificarne l'assetto spaziale e per operare di conseguenza su quella molecola, compiono sistematicamente le stesse operazioni, usano gli stessi strumenti matematici, spesso adoperano gli stessi apparecchi: formulano un'ipotesi, ne traggono (deduttivamente) delle conseguenze e verificano sperimentalmente la validità di tali conseguenze. Né del resto questo può stupire. Il « metodo » scientifico non è una strana cosa o un'invenzione meravigliosa; è semplicemente il normale modo di procedere dell'uomo, quando si trova ad aver a che fare con la concretezza dei problemi della sua vita, anche se, ovviamente, ha subito una graduale messa a punto che si è snodata nei lunghi millenni dell'esperienza umana sulla terra. Il metodo scientifico, anche se reso raffinato dalla sottigliezza degli strumenti matematici più sofisticati e dal rigore della più perfezionata logica, non fa che ripercorrere, nella sostanza, le stesse procedure che già il primitivo utilizzava.

Il primitivo che aveva notato che, quando sta per piovere, le rane gracidano ed aveva assunto l'uso, nei periodi di siccità, di imitare il verso delle rane per propiziare la pioggia, in sostanza, se pure in modo rozzo, utilizzava il « metodo scientifico ». Avanzava confusamente l'ipotesi che, in qualche modo, il gracidare delle rane fosse la causa della pioggia; ne deduceva che, di conseguenza, desiderando la pioggia, bastava mettersi a gracidare perché la pioggia cominciasse a cadere. Verificava successivamente tutto ciò, constatando se di fatto si avesse, o no, la pioggia. Probabilmente il nostro primitivo avrà avuto qualche conferma. Quanto maggiore è il

(2) G. Sermonti: « La mela di Adamo e la mela di Newton ». Milano, Rusconi, 1974.

tempo passato senza pioggia, tanto più cresce il bisogno di essa, ma anche la probabilità che piova. Ma ogni giorno usiamo le stesse procedure. Se torno a casa e la luce in una stanza non si accende, comincio a formulare un'ipotesi: per esempio che la lampadina sia bruciata. Ne deduco che se io sostituisco quella lampadina con un'altra, tutto deve tornare normale. Di fatto provo a compiere l'esperimento. Se tutto si svolge secondo le previsioni, la mia ipotesi resta verificata, altrimenti essa deve essere cambiata, cosa che io faccio subito, avanzando, per esempio, l'ipotesi che sia saltata la valvola.

So bene che spesso si trova, almeno in linea di principio, una distinzione precisa tra scienza e tecnologia nel fatto che la prima abbia una finalità conoscitiva, la seconda applicativa. Ma sotto questo profilo le cose non sono poi così semplici come potrebbe sembrare. Se alla distinzione si dà un significato puramente psicologico, nel senso che le finalità suddette della scienza e della tecnologia caratterizzano le intenzioni (e le speranze) del singolo scienziato o del singolo tecnologo, la cosa è scarsamente rilevante. Anche se ciò può essere molto importante soggettivamente, per ogni singola persona, in generale hanno poco significato le ragioni per cui individualmente uno scienziato o un tecnologo compiono il proprio lavoro. C'è chi lavora per onorare il buon Dio, chi per conoscere la natura, chi per andare in cattedra, chi per guadagnare più denaro, chi per aumentare il proprio prestigio o il proprio potere.

Ma anche se alla distinzione di cui sopra si intende dare un senso più profondo, le cose non cambiano di molto. Certo, occorre intendersi su cosa si vuol dire quando si usa il termine « conoscenza ». Su questa intendo tornare nel seguito di questo saggio ed in quella sede risulterà più chiaro quello che ora intendo dire. Per il momento è sufficiente sottolineare che il « conoscere » scientifico è indissolubilmente legato a norme operative e quindi applicative. E questo è vero non soltanto nel senso che quando io dico che ho una certa conoscenza, per esempio, sull'elettrone, ciò significa esattamente che se io faccio certe determinate operazioni, con determinati apparecchi, alla fine constaterò che un certo indice di un apparecchio si sposterà verso una determinata posizione; ma anche nel senso che dalla ricerca la più pura e teorica derivano molto spesso importanti conseguenze « applicative ». Dalle raffinate ricerche « pure » sulla fisica della materia e sullo stato solido è derivato quel « transistor », alla base di molte ed importanti tecnologie: dalle radioline, alla più raffinata elettronica. Per converso è difficile negare che la stessa tecnologia sia « conoscenza ». Lo è perché fornisce utili spunti per la ricerca « pura », ma lo è anche, e più intrinsecamente, perché ogni criterio che permette di agire in modo coerente è esso stesso « conoscenza ». Gli stretti contatti e la frequente intercambiabilità tra scienziati e tecnologi, che si verifica oggi nei paesi tecnologicamente maturi è, del resto, la più chiara testimonianza di quanto sopra.

Ma allora dovrebbe apparire evidente che scienza e tecnologia costituiscono un complesso organico ed inscindibile di attività umane che si identificano in sostanza con l'ambito umano dell'agire, dell'operare. E si tratta certamente di un ambito di grande importanza. Si affianca e si integra senza soluzione di continuità con l'ambito teoretico, contemplativo, ecc.; che anzi, a ben vedere, se si volessero tracciare confini ben precisi e troppo netti fra questi ambiti, si troverebbero non poche difficoltà. Anche qui vi sono non pochi rischi. Tra essi ve n'è uno la cui matrice è chiaramente di stampo idealistico. Capita spesso infatti di accorgersi che l'attività « pratica » umana è svalutata nei confronti dell'attività « teoretica ». L'accettazione, implicita o esplicita, di ciò costringe chi voglia salvare il valore della scienza a negare a questa qualsiasi rilevanza pratica. E non è certo del tutto casuale che in questa trappola cadano anche alcuni marxisti (3). Ritengo invece che l'attività « pratica » meriti una rivalutazione, sia perché altrimenti risulta non chiara l'esigenza di inquadrarla in una normativa etica (e recenti, drammatiche esperienze della storia umana recano in proposito una non equivoca testimonianza), sia perché, come vedremo, non è facile pensare a quale sarebbe l'ambito conoscitivo e teoretico senza l'esperienza dell'operare.

Come la scienza opera

Se si accetta questo contesto, l'esame dei moduli operativi della scienza risulta di estrema importanza, perché permette di accertare non solo le regole dell'attività di un particolarissimo settore dell'attività umana, ma in generale le regole dell'agire pratico dell'uomo, nella sua forma più completa ed elaborata e quindi più significativa. Vale quindi la pena di approfondire un po' meglio il modo di operare della scienza, prima di cercare di trarre delle conclusioni di carattere più generale. E' noto che su questo tema la letteratura prodotta dagli epistemologi e dai filosofi della scienza è vastissima e non è certamente possibile, nei limiti di questo scritto, riferirsi ad essa con un minimo di completezza. Del resto, in questo contesto, a parte alcune considerazioni personali, mi pare sufficiente richiamare solo alcuni aspetti fondamentali dell'operare scientifico e sui quali, in linea di massima, l'accordo è ragionevolmente vasto.

Ho già accennato che il primo passo della scienza consiste nel formulare, sulla base dei dati dell'esperienza, una ipotesi che dia conto dei suddetti dati. Per far riferimento al linguaggio corrente, questo è il momento induttivo. Successivamente dall'ipotesi, deduttivamente, si traggono le con-

(3) Si veda ad es. il lungo dibattito su *Scientia,* dedicato appunto ai rapporti tra la scienza, la cultura e la società. Si veda in particolare: M. Aloisi: « La ricerca e il potere ». In: *Scientia* (Anno LXVI, 1972, pag. 941).

seguenze che sono implicate nell'ipotesi stessa. Al momento deduttivo segue il momento sperimentale della verifica, attraverso la quale si controlla se di fatto le cose vanno come l'ipotesi richiede, oppure no. E' noto che ciascuno di questi tre momenti pone dei problemi ed ha determinato molte discussioni.

Il momento induttivo dell'ipotesi presenta certo dei punti oscuri. C'è un momento di generalizzazione. Se io vedo cadere una pietra abbandonata a se stessa, poi una seconda, una terza, e così via, finirò, prima o poi, per concludere che tutte le pietre abbandonate a se stesse cadono. Certamente io non potrò mai osservare tutte le possibili pietre abbandonate a se stesse nel presente, nel passato e nel futuro, prima di trarre la mia conclusione: è una vecchia storia. Ma ciò non vuol dire che la mia conclusione sia priva di valore. Vuol dire semplicemente che essa non è assolutamente certa, ma possiede solo una certa probabilità, che sarà tanto maggiore, quanto maggiore e ampia è la base sperimentale che fa da fondamento alla conclusione stessa. Né questo deve stupire. La conoscenza umana non è certo infallibile, né alcuno lo sostiene, ma questo è solo un modo diverso per dire che le nostre affermazioni sono tutte dotate di una certa probabilità, che può essere anche notevolmente alta. Vi sono affermazioni fondate su esperienze anche storiche così vaste e lunghe da raggiungere valori elevatissimi di probabilità. Tali affermazioni, in pratica, non a torto vengono adoperate come se fossero certe. In realtà tutte le nostre affermazioni partecipano di queste caratteristiche ed è un mito pensare ad affermazioni assolutamente certe in linea di principio, perché se queste esistessero, deducendo da queste in modo rigoroso delle conseguenze, queste sarebbero anche assolutamente certe e avremmo l'opportunità di costruire un discorso rigorosamente certo (infallibile), il che non pare cosa umana. Ma è un errore pensare che affermazioni dotate solo di alti valori di probabilità siano dotate di scarso valore. E' un mito di molte concezioni filosofiche, improntate ad una metafisica intesa come conoscenza assoluta, il pensare che solo affermazioni assolutamente certe abbiano valore. A parte il fatto che poi tali filosofie non sono state in grado di fornire alcuna affermazione assolutamente certa, se non attribuendo ingiustificatamente valore di certezza ad affermazioni spesso molto discutibili, deducendo da tali affermazioni conseguenze dubbie; l'assoluta fiducia attribuita a torto alle premesse ha avuto come conseguenza il rifiuto di sottoporre alla verifica dell'esperienza tali conseguenze, talora anche con tragiche conseguenze. Occorre inoltre tener presente che l'umanità si è sempre mossa, nella concretezza della sua vita, nell'ambito di tali affermazioni dotate di determinati valori di probabilità. Ha saputo utilizzarle, correggerle man mano che l'esperienza lo richiedeva, ottenendo affermazioni riguardanti il mondo e la sua attività dotate di valori di probabilità sempre più elevati e quindi sempre più attendibili ed affidabili. E' stato come possedere un motore e gradualmente, sulla base dell'esperienza, migliorarlo e renderlo sempre più efficiente e sicuro.

Gli antibiotici, Einstein e, in una parola, i maggiori successi umani sono stati possibili per questa via.

Qualche ulteriore considerazione è necessaria. La possibilità di aumentare i valori di probabilità e quindi l'affidabilità delle affermazioni sul mondo di cui disponiamo, sottolineano la loro storicità e quindi in particolare la storicità della scienza. Ma tale affermazione di storicità non significa che le verità umane cambiano di continuo: che le verità di ieri non sono più quelle di oggi e che quelle di oggi non saranno quelle di domani. Un tale relativismo storicista non fotografa correttamente lo sviluppo della scienza, della tecnologia e in genere dell'esperienza umana. Da quello che ho detto e dalla considerazione della storia umana credo che l'ambito dell'umano operare sia caratterizzato da un evidente progresso. E' chiaro che qui non sto parlando dell'ambito morale al quale non si adatta certo la considerazione delle macchine costruite dall'uomo o dell'efficienza delle regole pratiche in base alle quali opera, anche se l'ambito morale può e deve porre limiti restrittivi all'umano operare. Ma parlare di progresso nell'umano operare equivale a dire che il processo è convergente. Significa che le regole dell'operare divengono sempre più efficienti: come se si adeguassero sempre più alla realtà esterna. Ho usato provvisoriamente un « come se » perché questo punto è molto importante, ma anche delicato e mi propongo di tornarci ancora successivamente. Si può però già dire con sicurezza che nella nostra esperienza ci sono delle costanti. Se questa fosse sempre cangiante ed imprevedibile, non sarebbe possibile cercare le affermazioni più adeguate, cambiandole e raffinandole, finché troviamo quella o quelle più affidabili. Ma anche su questo devo tornare.

Un'ultima osservazione è essenziale. L'evento singolo ha poco rilievo. Una singola pietra che cade mi dice ben poco, a meno che non mi cada in testa (ma in questo caso il significato dell'evento assume una connotazione ben diversa). L'evento singolo è assolutamente certo, ma è privo di significato. Lo acquista nel momento in cui, ad esempio attraverso un processo di generalizzazione, lo traduco in una affermazione sul mondo: per esempio: le pietre cadono. Solo a questo punto posso chiedermi « perché », o meglio « come », e arrivare alle leggi di Newton. In altre parole l'esperienza diviene significativa nel momento in cui è tradotta in linguaggio, perché, tra l'altro, è al livello del linguaggio che io posso fare le mie deduzioni e trarre conseguenze. Vi è dunque anche nell'esperienza un aspetto formale che va sottolineato e che dipende appunto dal fatto che l'evento acquista un senso quando è tradotto in linguaggio o può essere inquadrato nel linguaggio, mentre lo stesso linguaggio si lega agli eventi perché questi costituiscono il suo significato. Questa corrispondenza tra cose ed eventi da un lato e linguaggio dall'altro non deve poi stupire più che tanto. Certamente l'uomo ha costruito il suo linguaggio per designare le cose, per registrare e comunicare gli eventi, cioè proprio per realizzare

questa corrispondenza. Quello che è importante, è che questi simboli designanti cose ed eventi possono, una volta stabiliti, essere manipolati in modo indipendente e che si constati che se i simboli sono scelti in modo opportuno e se le regole di manipolazione (logica) sono pure determinate in modo adeguato, i risultati simbolici delle manipolazioni hanno buone probabilità di corrispondere all'evoluzione reale degli eventi, e ciò si può controllare a posteriori, in termini di esperienza. Ancor qui sembra doversi concludere che l'esperienza ha a che fare con una qualche struttura, quale che sia, dotata di un suo ordine. Se così non fosse, non si vede come sarebbe possibile porre il problema (e risolverlo) di identificare un linguaggio, la cui struttura (ordine) sia tale da risultare adeguato a descrivere (e prevedere) l' esperienza. Per la verità ho semplificato la situazione, che, nella realtà, è molto più complessa, come gli epistemologi sanno benissimo. Spesso i dati di esperienza non sono così omogenei e univoci come nel caso di ogni pietra che, abbandonata a se stessa, non fa che cadere. I dati possono essere più vari e complessi. Ma anche in questo caso l'esigenza di addivenire ad affermazioni generali è indifferibile, se si vuole ancora esercitare deduzioni, fare previsioni e in generale operare. Anche qui la scienza ha messo a punto strumenti sofisticati per trattare questi casi: la statistica. E ancora qui le affermazioni che si ottengono sono dotate di certi valori di probabilità. Teoria delle probabilità, statistica, anche nelle sue estensioni bayesiane, nelle più raffinate elaborazioni matematiche, non sono che la elencazione delle regole induttive, pur con i loro limiti ed i loro problemi. Esistono anche altre complicazioni. Talora un'esperienza manifesta una situazione inattesa. Si cerca allora di darne una spiegazione. Ciò significa che a quell'evento singolo si attribuisce un significato generale, attribuendo a quell'evento una tipicità tale da far sì che esso assuma un valore di generalità.

Senza entrare in discussioni di dettaglio, peraltro importanti, qui ci basta rilevare come tutte queste situazioni, quali che siano le valutazioni teoriche che se ne vogliano dare, confermano le osservazioni già fatte sopra. Sempre gli eventi acquistano un loro preciso significato nel momento in cui vengono tradotti in linguaggio e quindi resi significativi (generalizzati, formalizzati). Sempre le affermazioni conseguenti hanno un loro valore di probabilità che tende a divenire sempre più alto quanto più la nostra esperienza si approfondisce e viene sempre più rigorosamente controllata, tanto che le nostre affermazioni possono essere utilizzate con sempre maggior successo.

Naturalmente questo primo livello di formalizzazione non basta. Il secondo livello deriva dall'esigenza di trovare formulazioni unificanti delle affermazioni del primo livello. Espressa in altro modo questa esigenza unificante non è altro che l'esigenza della spiegazione, o meglio l'esigenza di identificare i meccanismi in base ai quali si verificano gli eventi che danno origine alle affermazioni generalizzate del primo livello. E' questo il livello

della formulazione delle ipotesi e poi delle teorie. Potrebbe sembrare naturale che questo secondo livello di formalizzazione possa derivare da un' ulteriore generalizzazione condotta sulle affermazioni di primo livello. In realtà non è così. E non è così anche perché spesso un'ipotesi non può derivare da una generalizzazione, semplicemente perché nelle affermazioni di primo livello, in sé e per sé, non c'è nulla da generalizzare. Quando si afferma che si hanno due soluzioni con concentrazioni diverse di una certa sostanza e che se vengono messe a contatto tramite, ad esempio, una membrana permeabile, si ha passaggio della sostanza in questione dalla soluzione più concentrata a quella meno concentrata fino a che le due concentrazioni non divengono uguali, e poi si afferma che se si pone un gas a contatto di una sorgente di calore, la colonnina di mercurio di un termometro sale secondo certe norme, sembrerebbe che tra le due affermazioni vi sia ben poco in comune. Credo che attraverso i semplici processi di generalizzazione nessuno potrebbe concludere che entrambi i fenomeni hanno in comune (e sono spiegati da) l'agitazione termica disordinata delle molecole. E' perciò inevitabile che la formulazione di un'ipotesi debba tener conto dei dati di fatto noti, ma deve essenzialmente far ricorso ad un'invenzione. Che tale invenzione sia frutto di fantasia, di suggestioni letterarie, di influenze culturali o filosofiche, di suggerimenti ideologici, politici o sociali può avere scarsa importanza, anche se lo storico della scienza ha ragione a ricercare quali in concreto, nei singoli casi, siano stati i motivi determinanti. L'importante è che l'ipotesi, sulla base dei controlli successivi, funzioni e permetta di prevedere ulteriori fatti. Da ciò risulta anche che in linea di principio è possibile che, in un certo contesto sperimentale, più ipotesi siano in grado di spiegare ugualmente bene i fatti di quel contesto. Ciò in effetti è accaduto. Spesso le varie ipotesi comportano delle differenze e la successiva sperimentazione può discriminare tra esse. Il più delle volte questa situazione non si verifica semplicemente perché, una volta trovata un'ipotesi che funziona soddisfacentemente, a nessuno salta in mente di complicarsi la vita per trovare un'altra ipotesi che funzioni altrettanto bene. Questa ricerca in genere diviene necessaria solo se la prima ipotesi presenta delle difficoltà in base ad una più ampia sperimentazione. Ed anche in questo caso prima di rinunciare ad una ipotesi o ad una teoria che ha dato buona prova di sé, si cerca di apportare solo qualche correzione, in grado di eliminare le difficoltà. Gli scienziati, in fondo, sono personaggi molto spesso dotati di molto buon senso, più di quanto non possa parere a prima vista. E questo perché quello che interessa è quanto di operativo si può ricavare da un'ipotesi. Ma se poi due o più ipotesi dovessero dare gli stessi risultati positivi, ciò significherebbe soltanto che esse sono equivalenti. In altre parole ciò significherebbe che, quali che siano le idee che stanno alla base di esse, esse sono esprimibili da equazioni formalmente simili, come verrà meglio chiarito in seguito, con un esempio. E questo sottolinea ulteriormente l'aspetto for-

male della scienza. Possono anche verificarsi situazioni più complesse. I fenomeni luminosi suggerirono due ipotesi: quella corpuscolare e quella ondulatoria. Questa seconda parve, ad un certo punto, prevalere. Ma poi la considerazione di altri fatti sembrò dar ragione all'ipotesi corpuscolare che però non era in grado di dar conto di alcuni fenomeni che continuarono ad essere interpretati in termini dell'ipotesi ondulatoria. Il fatto di dover utilizzare due ipotesi diverse e di dover usare l'una o l'altra, a seconda delle circostanze, sulle prime parve scandaloso. Ma poiché non si riuscì a trovare una terza ipotesi che assommasse i vantaggi della prima e della seconda, gradualmente ci si abituò alla situazione e, come è noto, nessuno trova oggi la situazione spiacevole. Il panorama è dunque complesso ed è naturale che gli epistemologi trovino ampio materiale di discussione. Quello che risulta è che la scienza assomiglia più ad una strategia, messa in opera per raggiungere dei risultati con caratteristiche di sempre maggiore sicurezza, piuttosto che ad una costruzione statica ed assoluta.

La grande forza di questo sistema è che continuamente i risultati del procedimento vengono controllati rispetto all'esperienza, come ci dice il seguito della storia. Come si è già accennato, infatti, il passo successivo a quello della formazione delle ipotesi (o delle teorie se queste abbiano raggiunto un grado successivo di consolidamento) è quello di dedurre dall'ipotesi stessa le conseguenze che essa implica, per poi controllarle. Nel momento deduttivo gioca il suo ruolo la logica e la matematica per quanto concerne le deduzioni quantitative. Qui si pone il problema della scelta della logica (o della matematica) più adeguata. Contro l'opinione kantiana che queste trovassero il loro fondamento nell'« a priori », le conoscenze odierne non lasciano dubbio sul fatto che, scelto un qualsiasi sistema di postulati (purché indipendenti e compatibili), è possibile costruire una matematica o una logica (occorre definire le regole di deduzione). Non è il caso, perché tutto questo è troppo noto, ricordare le diverse realizzazioni in questo campo: ci limitiamo a citare esemplificativamente le geometrie non-euclidee, le logiche a due, a tre, a « n » valori di verità, le iperlogiche, ecc. E' noto che « a priori » tutte queste matematiche e logiche sono ugualmente valide. Si tratterà in concreto di scegliere la matematica e la logica che meglio si adatta alla realtà dell'esperienza, con cui dobbiamo fare i conti; e questo è proprio quello che si è verificato nella storia dell'uomo e che si verifica ancora oggi nelle scienze della natura. Sono situazioni ben note e su cui quindi non insisterò, se non per sottolineare che uno dei fondamenti della critica kantiana, pieno di fascino, quanto ricco di conseguenze nella filosofia moderna, impone quanto meno un riesame radicale.

E' a questo punto che si colloca ancora la verifica sperimentale delle conseguenze dedotte dalle ipotesi. E' questo un momento fondamentale, comunque lo si voglia interpretare: come convalida, come «falsificazione», secondo Popper, o in qualsivoglia altra maniera. Questo continuo dialogo

tra deduzione ed esperienza, attribuisce alla scienza il suo valore formale e contemporaneamente la sua affidabilità sempre maggiore. Il punto centrale di tutto il discorso consiste in fondo nell'associare simboli opportunamente scelti (linguaggio) agli oggetti ed agli eventi dell'esperienza e poi operare soltanto sui simboli, guadagnando in rapidità ed efficienza. Il funzionamento del sistema viene garantito attraverso continue verifiche di esperienza, per assicurare che la corrispondenza tra oggetti ed eventi da una parte e simboli dall'altra non si interrompa. Queste considerazioni non cambierebbero anche se esaminassimo in modo più dettagliato il sistema: se considerassimo cioè che in realtà si possono avere livelli successivi di teorizzazione, ed anche teorizzazioni e sperimentazioni riguardanti ambiti di esperienza più ristretti o più generali.

Conoscere come identificazione di opportune norme operative

Prima di trarre da quanto è stato detto le conclusioni che ci interessano, conviene premettere ancora qualche osservazione. Scienza e tecnologia forniscono in definitiva norme operative. Questo consegue da tutto quanto è stato detto e non sembrano necessari ulteriori chiarimenti. Del resto il risultato di un efficiente operare costituisce proprio quella verifica che controlla la validità di tutto il sistema. E non si dimentichi che vi sono anche operazioni mentali che, almeno nell'ambito delle operazioni deduttive e in parte induttive, necessitano di loro « norme operative ». Anche questo non deve stupire: la gran parte della attività umana consiste nell'operare, e questo riassume in sé, inevitabilmente, la conoscenza.

Ci si può chiedere cosa resta alla scienza della sua tradizionale aspirazione alla conoscenza: in realtà molto, forse tutto, se si prescinde dall'indeterminatezza e dall'ambiguità delle parole non definite. Ogni conoscenza contiene sempre una norma operativa. E in fondo, se ci si pensa bene, proprio le operazioni legate ad una conoscenza, costituiscono il contenuto di quella conoscenza e sono esse che ci permettono di controllare l'effettiva esistenza di quella conoscenza. Ce ne possiamo rendere conto con qualche esempio. Cosa intendo dire quando affermo: « conosco Parigi »? In realtà posso riferirmi a diverse situazioni. Posso intendere che, messo in una strada di Parigi, sono in grado di cavarmela: so dove devo andare. La mia conoscenza si traduce insomma in una serie di norme operative che possono tradursi in operazioni. La mia affermazione può anche significare che se venissi posto in una strada di Parigi, sarei in grado di riconoscere questa città. In questo caso ci si trova di fronte ad un problema di grande generalità: quello del riconoscimento delle forme. E' un problema che negli ultimi anni è stato ampiamente studiato. Se ne sono occupati gli specialisti di circuiti logici e di cervelli elettronici, i matematici, gli studiosi della simulazione dei comportamenti intelligenti e di ciber-

netica, i biofisici ed i neurofisiologi. Esistono certamente moltissimi problemi aperti in proposito, ma certamente alcuni aspetti sono stati chiariti. E non v'è dubbio che il problema del riconoscimento delle forme si risolve in un certo numero di operazioni. Non interessa esaminare quali possano essere tali operazioni, né le strutture che le eseguiscono. Limitiamoci a dire che si tratta di operazioni mentali e ancora qui dovremo concludere che conoscere significa essere in grado di eseguire determinate operazioni, anche se mentali. Se io « conosco » il triangolo, ciò significa che quando ne vedo uno lo riconosco come tale, cioè che sono in grado di valutare l' orientamento di certi segmenti, gli angoli in gioco, ecc. Naturalmente con l'enunciato « conosco Parigi » posso intendere che conosco la storia, so quello che Parigi ha rappresentato per la Francia, so come si lega alla storia dell'arte e delle lettere, ecc. Ma anche in questo caso non posso che riferirmi alla possibilità che io ho di compiere determinate operazioni: attivare certi circuiti di memoria e recuperare certi ricordi, operare confronti e correlazioni logiche, ecc. Ed analogamente « conoscere » può riferirsi ad una serie di deduzioni logiche; e tutte restano operazioni mentali.

Esiste una conoscenza come contemplazione? Sembrerebbe di sì: la conoscenza come risultato di una Rivelazione da un lato, la conoscenza come apprezzamento dei valori artistici dall'altro. Può essere che anche in queste forme di conoscenza vi siano aspetti riconducibili ad operazioni. Tutto questo ambito di conoscenza, peraltro, per quanto importante, è fuori dal campo di interesse di questa analisi, che è centrata, come si è detto, attorno all'ambito umano dell'operare.

Sembra dunque ragionevole, qui, usare il termine «conoscere» a proposito della scienza, della tecnologia e, in genere, dell'attività pratica umana. E' ovvio che l'uso del termine « conoscenza » fa subito affiorare il classico problema sulla verità della conoscenza. Ma è altrettanto ovvio che a questo proposito bisogna intendersi. Se conoscere il vero vuol dire identificare procedure per controllare la validità delle conoscenze, non c'è dubbio che tale condizione è rispettata dalla conoscenza, almeno nei termini in cui se ne è parlato sopra. L'ambito umano dell'agire, di cui scienza e tecnica rappresentano il momento più alto, si colloca come momento determinante del mondo umano e nel suo continuo dialogo tra momento sperimentale e momento teorico, nel suo continuo verificare nella pratica l'efficienza delle proprie affermazioni, soddisfa in pieno l'esigenza del continuo controllo della validità delle conoscenze cui mi riferivo sopra. Credo anzi che l'uso continuo e sistematico dei metodi di cui sto parlando abbia costruito un sistema di conoscenze così sperimentato e così affidabile da potersene servire (almeno negli aspetti più consolidati) con piena fiducia. Naturalmente quando prevedo che «anche domani sorgerà il sole» tutti sappiamo che tale affermazione non è vera in modo assoluto, ma gode solo di un certo valore di probabilità. Ma dopo millenni di verifica, tale probabilità è talmente alta che in concreto credo che nessuna persona di buon senso

penserebbe a prendere le precauzioni richieste dall'eventualità che domani il sole non sorga. In questo senso mi riferivo sopra alla storicità delle scienze ed in genere dell'esperienza umana, intendendo con questa espressione fare non un'affermazione di relativismo, ma piuttosto far riferimento ad un lungo processo « convergente », che gradualmente scava, ripulisce e aggiusta il nostro « universo del discorso », rendendolo sempre più corrispondente al fluire dei fenomeni e degli eventi.

E questo è facilmente verificabile nel caso della scienza. Una teoria che funziona in un certo ambito sperimentale, può non funzionare più quando si passi ad un ambito sperimentale più vasto. La meccanica newtoniana non funziona più bene quando si abbia a che fare con velocità molto alte (comparabili con quelle della luce). In questi casi occorre ricorrere alla meccanica relativistica, formulata da Einstein; ma questo non significa che la meccanica newtoniana sia ormai un ferro vecchio da eliminare. Essa rappresenta un caso limite della meccanica relativistica più generale e può essere utilizzata ogni qualvolta ci si trovi nel contesto sperimentale opportuno. A nessuno verrebbe in mente, ragionevolmente, di complicarsi la vita con la meccanica relativistica, dovendo calcolare la traiettoria di un grave, lanciato da una finestra.

La « verità » della conoscenza

In realtà quando si usano espressioni come « conoscere il vero » e simili, spesso si intende qualcosa di più di quello cui ci siamo riferiti in quest'ultima parte di questo scritto. Un modo di andare al di là di quello che ho detto, consiste nel far riferimento alla conoscenza deduttiva. Se da un complesso di affermazioni, definite certe operazioni deduttive, io deduco con rigore logico delle conseguenze, tali conseguenze sono vere. E questo è indiscutibile almeno nell'ambito di validità delle premesse e della logica (regole deduttive) scelta. La scelta della logica, in sé e per sé, è del tutto convenzionale. « A priori », purché le regole deduttive siano tra loro compatibili, una logica vale l'altra. Solo se una determinata logica deve essere usata in relazione all'esperienza (ne abbiamo già accennato), essa deve essere scelta in modo tale per cui il suo uso risulti soddisfacente rispettivamente all'esperienza (in seguito farò ancora un cenno in proposito). In tal caso, evidentemente, non tutte le logiche sono più equivalenti e la scelta ha luogo avendo l'esperienza quale criterio selettivo. Questa considerazione ci permette di sottolineare come le verità logiche siano del tutto formali. E questo risulta confermato anche dal fatto che il senso ed il significato degli enunciati risulta dall'introduzione di precise corrispondenze che si stabiliscono una volta per tutte tra termini del linguaggio e oggetti ed eventi dell'esperienza. Senza la definizione di tali corrispondenze si possono avere infatti enunciati e deduzioni formalmente corrette, ma total-

mente prive di significato. E' stato fatto l'esempio dell'enunciato: « i pirotti carulizzano elaticamente », in cui si afferma qualcosa su qualcosa (i « pirotti ») che non si sa assolutamente che cosa sia. Poiché non si sa neppure quale sia l'azione indicata dal verbo « carulizzare », né la modalità del carulizzare, espressa dall'avverbio « elaticamente », la frase risulta totalmente priva di significato. Ciononostante, possedendo formalmente una struttura logica, è possibile trarre dall'enunciato di cui sopra delle conseguenze; per esempio: « se *a* è un pirotto, allora *a* deve carulizzare elaticamente ». Ovviamente la conclusione da un punto di vista formale è assolutamente rigorosa, anche se, come la premessa, priva di qualsiasi significato. Questo ci conferma che la verità logica è puramente formale ed è legata esclusivamente, oltre che alla correttezza delle operazioni deduttive, alla validità delle premesse ed a quella della logica scelta.

Del resto è anche vero, lo ripeto, che gli eventi o gli oggetti, in sé e per sé non sono né veri, né falsi: un oggetto è quello che è. Solo quando traduco (o cerco di tradurre) un oggetto o un evento in un enunciato, ha senso chiedersi se l'enunciato sia vero o no. Ma allora se la verità o la falsità è da attribuire agli enunciati e poiché tramite la logica posso operare sugli enunciati, sembrerebbe che porsi il problema della verità di un enunciato sia riducibile in buona parte ad un fatto formale, meglio ad una analisi dell'uso che io ho fatto del linguaggio che ho adoperato. Così è infatti, e se ho adoperato l'espressione limitativa « in buona parte », è perché lascia perplessi il rischio di trovarsi di fronte a « verità » del tipo: « *a*, essendo un pirotto, carulizza elaticamente ». Ma anche qui, a ben vedere, tutto il problema è legato al fatto che non si è attribuito preventivamente alcun significato ai termini utilizzati. Supponiamo che io introduca il seguente vocabolario: « pirotto = corpo dotato di massa *m*, un grave »; « carulizzare = cadere, essendo abbandonati a se stessi »; « elaticamente = con moto uniformemente accelerato ». In tal caso la situazione diviene soddisfacente, ma ciò ha imposto di stabilire una relazione univoca tra i termini e gli oggetti o gli eventi dell'esperienza che divengono così il significato dei termini stessi.

In altre parole il problema della verità sembra essere legato a strutture formali (linguistiche), ma acquista un valore significativo (perde il suo limite di convenzionalità) quando venga collegato all'esperienza. A questa conclusione del resto saremmo arrivati anche seguendo un'altra strada. In una catena deduttiva (in un universo del discorso) la deduzione deve pure partire da alcuni enunciati iniziali, non dimostrabili all'interno del discorso stesso. Chi ha familiarità con la logica matematica sa del resto che questa non è soltanto un'affermazione intuitiva, ma è legata ad una dimostrazione rigorosamente condotta: il teorema di Gödel (che, più esattamente, mostra come all'interno di un discorso contenente n enunciati, sempre ve ne sia almeno uno non dimostrabile all'interno del discorso stesso). Anche qui è difficile uscire dalle difficoltà (discorso dogmatico o puramente convenzio-

nale) senza far ricorso all'esperienza per convalidare le affermazioni non dimostrabili all'interno del discorso stesso.

E ci troviamo così di fronte al problema centrale di queste considerazioni. La conoscenza (nel senso che siamo andati delineando sopra), e di conseguenza il problema della verità della conoscenza, si pone inevitabilmente come rapporto e come corrispondenza tra i nostri enunciati e gli oggetti e gli eventi dell'esperienza. E qui si potrebbe ripetere, tal quale, quello che ho detto sopra: la verità della conoscenza, come verificabilità dell'efficienza di essa rispetto all'esperienza. Ma un passo ulteriore può essere fatto. Se il processo conoscitivo, come ho detto, non procede a caso, non contrappone una nuova verità ad una vecchia (non è dialettico), ma è convergente e procede per ulteriori approfondimenti (4) che, gradualmente rendono il sistema di conoscenze sempre più sicuro ed efficiente, con l' espressione « verità della conoscenza » si può far riferimento proprio a questo processo ed al fatto che esso abbia raggiunto un grado di corrispondenza tra enunciati ed esperienza sufficientemente grande, sì da garantire un alto grado di affidabilità. Riservando il termine « verificabilità » alla prima accezione di cui sopra, si potrebbe dire che la verificabilità continua garantisce un sempre più alto grado di verità delle nostre affermazioni (e previsioni) sulla nostra esperienza e sul nostro operare. Si tratta, lo si è già detto, non di una verità assoluta, ma di una « verità » che può raggiungere valori altissimi di probabilità e sulla quale possiamo riporre ampia fiducia, come del resto attesta il successo pratico dell'uomo su questa terra.

Per essere precisi, in realtà, occorre rilevare che quanto ho detto si riferisce alle affermazioni che riguardano gli oggetti e gli eventi dell'esperienza. Ci si può chiedere se tutto ciò può valere anche per i modelli (teorie) da cui quelle affermazioni possono dedursi e che si basano su quella continua interazione tra ipotesi-deduzione-controllo-generalizzazioni-ipotesi, ecc. Sembrerebbe che la risposta debba essere affermativa; ma si potrebbe avanzare un'obiezione. Se, come si è detto, in linea di principio è possibile trovarsi di fronte a due modelli dai quali si ricavino le stesse affermazioni, verificabili poi nell'esperienza, sembrerebbe doversi concludere che un conto è dar fiducia alle affermazioni verificabili, un conto è prender per vere le teorie da cui esse derivano, visto che, nell'ipotesi fatta, non possono essere simultaneamente « vere » due diverse teorie, anche se danno luogo alle stesse affermazioni valide. Non credo che anche questa obiezione sia validamente sostenibile. Infatti: dalle due teorie o si ricavano esattamente tutte le stesse conseguenze, oppure se ne ricavano molte comuni, ma, analizzando più accuratamente le due teorie, si può scoprire che esse comportano almeno una conseguenza diversa. In questo secondo

(4) Non possiamo in questa sede, per ragioni di spazio, documentare, come sarebbe opportuno, questa affermazione in termini di storia della scienza. A titolo di esempio qualche indicazione in proposito può trovarsi nel lavoro qui citato nella nota 1.

caso il problema non si pone perché, almeno in linea di principio, prima o poi dovrebbe esser possibile pensare ad un'esperienza che possa discriminare tra le due teorie. Nel primo caso la coincidenza delle affermazioni deducibili dalle due teorie impone che le due teorie siano formalmente coincidenti. Con l'espressione « formalmente coincidenti » intendo dire che è possibile formulare due « modelli » diversi per interpretare un complesso di fenomeni, purché tali « modelli », in termini scientifici, siano formalizzabili ad esempio con le stesse equazioni, anche se le stesse variabili che compaiono nelle equazioni possono essere interpretate come grandezze fisiche diverse, qualora si utilizzi un modello o l'altro. Per chiarire questo punto, mi limito ad un esempio semplice. E' noto che nello studio dei fenomeni elettrici si incontrano molte equazioni che hanno le stesse soluzioni di quelle incontrate in meccanica, purché la causa che determina un flusso di corrente (la tensione) venga interpretata come la causa che determina il movimento (la forza). Così la corrente elettrica può interpretarsi in meccanica come una velocità, la resistenza elettrica come un attrito, l' induttanza come una massa, ecc. Essendo le equazioni le stesse, è ovvio che se posso interpretare un certo numero di fenomeni in base ad un « modello » elettrico, tali fenomeni potranno interpretarsi anche mediante un « modello » meccanico. E poiché — e lo si è già detto — è proprio l'aspetto formale che conta, in pratica i vari modelli che danno luogo alle stesse conseguenze, sono praticamente gli stessi.

L'esperienza e la realtà

Superata questa obiezione, sembra pertanto potersi estendere in generale la conclusione del sempre più alto grado di verità delle nostre affermazioni. Questa conclusione richiede però che si faccia un altro passo. Finora mi sono limitato a parlare di oggetti e di eventi dell'esperienza, lasciando questa espressione nel vago. Tali espressioni richiedono un chiarimento. E poiché si è fatto ricorso a termini come « vero », « verità », che tradizionalmente implicano una corrispondenza tra le nostre affermazioni sul mondo e gli oggetti fuori di noi, realmente esistenti, ci si può chiedere se il problema dell'esistenza di oggetti reali può esser trattato in questo contesto. E' la tematica classica della metafisica e viene spontaneo chiedersi se tale problematica ha senso e se ad essa può dare qualche contributo la scienza. Certamente se si pensa alla metafisica in molti modi tradizionali, la risposta è negativa. Ma se ci si limita ad ipotizzare una metafisica come scienza, con riferimento alla possibilità di dire qualche cosa sul reale a partire dalla nostra esperienza, il discorso diviene più sottile e per certi versi anche molto interessante. L'esperienza dello scienziato, come del resto quella dell'uomo nella sua attività di ogni giorno, indica senza ombra di dubbio la presenza di qualcosa che non si adegua alla volontà umana, ma si comporta secondo propri principi, cui l'uomo

deve adeguarsi nell'interpretare il mondo. La spiegazione più ovvia di tutto questo, la più immediata e la più naturale è che esistano oggetti ed eventi esterni a noi e reali e questo indipendentemente dalla valutazione del grado di « realismo » che la nostra conoscenza può attingere. Questa spiegazione però subì, nel corso della storia della filosofia, critiche sempre più stringenti, e sembrò pertanto meritevole di essere sostituita. L'idealismo fu lo sbocco più coerente di tale situazione. Ma la critica più completa e sistematica del realismo si è incentrata nel criticismo kantiano che all'idealismo ha aperto la strada. E non è certo di poca importanza il fatto che, come ho già detto, le basi del criticismo kantiano risultino oggi minate da molte ricerche che si sono realizzate dopo Kant.

Non a caso, in questi ultimi tempi, altre possibilità sono emerse, ed i filosofi cominciano a pensare a prospettive diverse. Non è questa la sede per addentrarci in una discussione che, del resto, questa stessa rivista ha già affrontato (5). E' però opportuno fare qualche considerazione in proposito, sulla linea su cui ci siamo posti. Intanto, nella misura in cui ha senso giudicare il valore delle ipotesi sulla base di ciò che da esse si può dedurre e fare, sembra potersi affermare che quel complesso di posizioni che direttamente o indirettamente si collegano all'idealismo non sembra molto fecondo, visto che i risultati che ne sono derivati, con le loro implicanze anche politiche e sociali, prospettano forti e gravi perplessità. Ma è possibile approfondire un po' l'analisi. La giustificazione più ovvia e naturale degli oggetti e degli eventi della nostra esperienza, che risultano indipendenti dalla nostra volontà, dalle nostre attese e dai nostri desideri, l'ho già detto, è quella che tali oggetti e tali eventi esistano realmente fuori di me e che, quali che siano le modalità attraverso cui io li conosco, essi esistano indipendentemente dalla mia conoscenza. Il fatto che io non possa uscire da me stesso per constatare se essi esistono davvero, indipendentemente dal fatto che io li conosca, paradossalmente, non ha portato alla conclusione che la loro esistenza può non essere assolutamente certa, ma costituisce una ipotesi di lavoro che può essere mantenuta fino a che qualche evento o qualche esperienza non dimostri non più sostenibile la loro esistenza. Il dubbio sembra aver portato invece ad escludere la loro esistenza in quanto tale. Si è finito di conseguenza per ricorrere ad altre ipotesi (non meno ipotetiche di quella realista) notevolmente più complicate ed ancora meno accettabili. In sostanza si è ammesso che dovesse esistere una qualche altra realtà assoluta (1.a ipotesi), più profonda (lo spirito assoluto degli idealisti, ma, a ben vedere, anche la materia dei materialisti) e che tale realtà assoluta potesse giustificare e spiegare gli oggetti e gli eventi della nostra esperienza (2.a ipotesi). Così per non accettare una ipotesi, ci si è visti costretti ad avanzarne ben due.

(5) Vedi ad es.: G. Baget-Bozzo e E. Benvenuto: « Per una fondazione della metafisica come scienza ». In: *Renovatio,* anno X, n. 3, luglio-settembre 1975, pag. 263.

La filosofia ha così rinunciato al realismo che costituisce il retroterra più naturale dell'esperienza di ogni giorno, della tecnica e della scienza. Lo scienziato può vedere infatti nell'oggetto la migliore ipotesi di lavoro per trovare una sorta di centro di coagulazione delle singole informazioni ottenute sperimentalmente mediante varie misure.

La complicazione del ricorso alla doppia ipotesi cui si accennava sopra introduce un inutile assoluto (lo spirito o la materia) inconoscibile e inverificabile e privo di qualsiasi funzione operativa. Ma a questa è connessa un'altra difficoltà, tutt'altro che trascurabile. Il realista sa che deve adeguare il proprio apparato teorico alle cose. Sceglie la logica che meglio sembra rispondere alle situazioni di fatto, ma è pronto a cambiarla se ciò risultasse opportuno. E ciò non è che la generalizzazione di ciò che fa lo scienziato, che, di fronte ai fatti, formula le sue ipotesi, le verifica e le cambia se ciò risulta necessario. Nel caso della doppia ipotesi, l'assoluto supposto (per conto suo non conoscibile) deve spiegare i fatti dell'esperienza che in quello devono trovare il loro fondamento. E poiché i fatti mostrano nell'esperienza una loro coerenza e certe regolarità, questa coerenza e queste regolarità devono pertanto dipendere da, ed essere scritti una volta per tutte nell'assoluto che si sceglie. Questo deve perciò possedere delle sue leggi intrinseche. Le leggi naturali e le relazioni matematiche che lo scienziato scrive non sono dunque i modi, sempre passibili di cambiamento, attraverso cui gli scienziati descrivono gli eventi, ma devono riflettere leggi assolute, immanenti nell'assoluto. Il filosofo che studia l'assoluto deve ricavare tali leggi da considerazioni astratte e deve formularle in modo sufficientemente elastico perché siano scarpe che possano calzare ogni piede, visto che sono leggi assolute e che, come tali, non sono sostituibili con altre con tranquillità. Non c'è da stupirsi che non ne sia derivato altro che la dialettica (nell'idealismo come nel materialismo). E questa è del tutto sterile poiché non permette di prevedere nulla, se non che qualcosa di nuovo accadrà e che questo qualcosa si opporrà « dialetticamente » alla situazione presente. In questi termini, di fronte all'evento A, lo scienziato non potrà che dire che si verificherà prima o poi un evento dialettico B, senza essere in grado (in termini di sola dialettica, senza cioè fare ricorso alla logica, alla matematica, alle informazioni sugli eventi o alle conoscenze passate) di prevedere quale esso sarà. Solo « a posteriori » il divenire può essere interpretato dialetticamente.

E questa situazione può indurre di fronte ai fatti un atteggiamento di tipo ideologico notevolmente pericoloso. Mentre infatti lo scienziato usa i fatti per verificare le proprie ipotesi, il problema dell'ideologo è quello di interpretare comunque i fatti in termini dello schema ideologico già considerato « a priori » come valido. Da quello che ho detto risulta che considero l'idealismo ed il materialismo come due facce di un unico equivoco. E lasciano pertanto molto perplessi alcuni recenti tentativi (Geymonat e la sua scuola) di riesumare il materialismo dialettico per interpretare la

scienza e i suoi problemi. Mostrare che la nuova fisica, già interpretata in termini idealistici, può interpretarsi anche in termini di materialismo dialettico, non prova nulla; al massimo sottolinea che aggiungere alla scienza inutili bardature è un'operazione inutile, pleonastica ed equivoca. Credo insomma, per concludere su questo punto, che il naturale retroterra filosofico dell'esperienza e della scienza sia il realismo e non il materialismo (né l'idealismo).

Scienza e metafisica

Si può tornare alla domanda centrale. E' possibile una metafisica, come generalizzazione della scienza (in generale dell'esperienza) e che di questa abbia il valore e la validità? In linea di principio mi pare che la risposta possa essere positiva. Sembra doversi trattare, naturalmente, di considerazioni formali sugli aspetti più generali dei nostri discorsi sulle cose. Le sue conclusioni dovrebbero naturalmente avere, come la scienza, un determinato valore di probabilità. Ma come abbiamo visto tali valori di probabilità possono anche essere notevolmente alti. Si tratta di superare i miti di una metafisica vecchia (di cui l'idealismo è il simbolo) che solo la conoscenza « assoluta » ha valore. L'uomo del resto non è Dio, e con la sua conoscenza limitata ha saputo amare Dio, compiere grandi imprese, operare con successo sulla natura, costruire gli strumenti per vivere una vita più giusta.

Una tale metafisica, raffinando gradualmente le sue deduzioni, valutando la plausibilità delle sue conclusioni, traendo da queste ulteriori deduzioni, verificando le relative conseguenze e modificando le premesse, se necessario, può aspirare a precisare sempre meglio, in un processo convergente le proprietà formali più generali del reale. Né si deve pensare che questa immagine della metafisica contrasti sostanzialmente con l'immagine classica della metafisica. Vorrei solo ricordare, a titolo di esempio, la metafisica aristotelica e quanti enunciati di questa siano in realtà affermazioni « formali » sulla realtà.

A proposito di una tale operazione, ci si può chiedere quale probabilità vi sia che essa risulti produttiva. Naturalmente nessuna ricerca può mai garantire « a priori » il successo. Una positiva promessa è fornita peraltro dal fatto che l'esperienza presenti sistematicamente delle regolarità ripetitive e che tali regolarità permettano di essere razionalizzate nelle nostre teorie che, se sufficientemente verificate, si dimostrano efficienti. Ciò rende plausibile il fatto che la realtà non sia costituita da fatti casuali e disordinati, ma da oggetti e da eventi dotati di una struttura che è, in definitiva, l'oggetto delle nostre ricerche. Queste, lo ripeto, trovano nella realtà il polo unificante dell'esperienza.

In altre parole è proprio la struttura della realtà che è l'oggetto della

metafisica, anche se l'esistenza della realtà, come la « ricostruzione » che noi conduciamo della sua struttura, possono darsi solo con un certo grado di probabilità. La possibilità della metafisica si identifica pertanto con il quesito se tale struttura, in modo più o meno completo, è traducibile in un linguaggio. Il fatto che sia possibile identificare una logica che, applicata correttamente, permetta la formulazione di ipotesi, il loro controllo, la loro graduale correzione e la costruzione di teorie che permettano la previsione degli eventi futuri e quindi la corrispondenza tra la struttura del linguaggio e delle relative affermazioni così costruite e la struttura della realtà, sembrerebbe fornire una risposta affermativa. Ciò significa che è ragionevole pensare (fino a prova contraria) che la logica che ha dato buona prova di sé nel mondo dell'esperienza, possa generalizzarsi ad un livello più profondo dell'esperienza stessa. E questo è confermato del resto dal fatto che la logica costruita in base all'esperienza macroscopica, sia risultata utilizzabile anche, a meno di parziali correzioni (si veda ad es. Reichenbach), nella microfisica, cioè in un altro ambito di esperienza.

Si potrebbe osservare che quando un enunciato deriva rigorosamente da altri, per generalizzazione o per deduzione, ma di per sé non può essere direttamente verificato, può lasciare dubbi sulla sua validità. E ciò è il caso di ogni enunciato che si riferisca alla struttura della realtà. E' certo che tale enunciato non sarà la verità assoluta, ma sarà dotato di un certo valore di probabilità, tanto più alto quanto maggiore è il rigore delle deduzioni; ma questa è la stessa situazione di tutti gli enunciati della scienza. Certamente quando un enunciato non è direttamente verificabile nell'esperienza, esso richiederà particolare cura nel condurre le deduzioni e nel trarre conseguenze eventualmente verificabili, direttamente o indirettamente. Ma questo è quanto ha luogo normalmente nei procedimenti scientifici e non pare creare seri problemi. Quando Galileo rivolse il suo cannocchiale alla Luna, questa operazione implicava in realtà una serie di deduzioni e di conclusioni non verificabili, almeno al tempo di Galileo. Infatti l'immagine ingrandita che mi dà un cannocchiale di un qualche oggetto è attendibile? Nell'ambito della nostra esperienza su questa terra si possono condurre ampie verifiche e dare una risposta positiva alla suddetta domanda. Ma quando uso il cannocchiale per osservare oggetti esterni alla terra, posso ancora fidarmi delle immagini che il cannocchiale mi dà? Galileo rispose affermativamente, anche se non era in grado di verificare la sua affermazione, e polemizzò duramente contro chi sosteneva, al suo tempo, opinioni contrarie. Dalla sua stava la coerenza delle immagini, che si inquadravano coerentemente nel quadro delle nostre conoscenze sul mondo fisico.

Situazioni non dissimili si verificano spesso nella scienza moderna e nessuno sembra scandalizzarsene. Anzi, alcune affermazioni risultano non verificabili in linea di principio. Si pensi ad esempio alla cosmologia ed alle deduzioni che permettono di esprimere giudizi sullo stato passato e

sulla storia dell'universo e analogamente alle scienze geologiche ed alla storia della terra.

Non resta che avviarci alla conclusione. Un simile modo di guardare alla metafisica non risolve certo tutti i problemi, né dà una risposta a tutte le esigenze dell'uomo. E' solo un passo. Il discorso sulla realtà sperimentabile non dice nulla su altre realtà, ma nemmeno le esclude. E' questo però un compito tipico dei filosofi. E non possiamo che lasciare ad essi l'onere di esaminare i margini disponibili per un ulteriore discorso.

RENZO MORCHIO

L'OTTAVO CONCILIO ECUMENICO

Torna di attualità la questione dell'ottavo concilio ecumenico? Nella miscellanea di studi che la rivista tedesca dedicata alla storia dei concili, l'« Annuarium historiae conciliorum », dedica a Hubert Jedin per festeggiare il suo 75° compleanno (VIII, 1976), è apparso un contributo di Vittorio Peri (Città del Vaticano), che porta il titolo: « C'è un concilio ecumenico ottavo? » (pp. 53-79). La risposta è negativa: « Nel senso e nella prospettiva storica così delineati, sembra allora lecita l'affermazione che non sussiste a tutt'oggi un concilio celebrato come universale, cui senza perplessità anche interna o reciproca contestazione le Chiese d'Occidente e d'Oriente abbiano riconosciuto e mantengano il titolo di ottavo ecumenico » (p. 78). Il Peri ritiene, su questa base, che si possano considerare ecumenici solo i primi sette concili (come ritengono, per altro, le Chiese ortodosse, mentre la Chiesa cattolica ne ammette ventuno e che sulla sola base di « una concorde ricostruzione ... del criterio di ecumenicità », da parte delle Chiese romana e orientali, « dopo la stasi d'oltre un millennio, altri concili universali, o celebrati o da celebrare, possano essere riconosciuti per tali da tutte le Chiese » (p. 79).

La proposta non è nuova: il Peri segue, con qualche aggiustamento, come in altri suoi precedenti studi (1), l'ipotesi dello Dvornik (2) (i cui risultati egli crede « ormai universalmente ammessi »: p. 64), ma la riprende entro una diversa giustificazione storiografica. A noi pare tuttavia che anche così non si sia fatto un vero passo avanti, quanto a certezza storica e ad approfondimento ecclesiologico. Ma questa prospettiva mette allo scoperto, più di prima, la debolezza dell'ipotesi originaria: la non piena obiettività nel considerare i dati storici disponibili e la fragilità del fondamento ecclesiologico.

Ricordiamo brevemente i dati storici fondamentali. Il Peri sostiene che quattro concili possono pretendere di avere il titolo di ottavo ecumenico: quelli di Costantinopoli dell'861, dell'869-870, dell'879-880, e quello di Ferrara-Firenze. Ma in realtà solo quello dell'869-870, il IV costantinopolitano, ha avuto quella numerazione, e costituisce eventualmente un problema.

Si può parlare dell'ecumenicità del concilio dell'861, afferma lo stesso Peri, solo « nella misura in cui è accettabile un'illazione di Matteo Rader » (p. 62), del 1604 (!); del resto Fozio, che del concilio era stato il protagonista, lo chiama solo « fratello » di quelli ecumenici (p. 71). Ma Fozio qualifica allo stesso modo il concilio dell'879-880, che solo più tardi,

---

(1) Cfr. in particolare V. Peri, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*, in *Aevum*, 37 (1963), pp. 430-501; *I Concili e le Chiese*, Roma 1965.

(2) F. Dvornik, *Le schisme de Photius*, Paris 1950.

in polemica con la Chiesa romana, alcuni orientali vollero definire come ottavo, titolo, osserva ancora il Peri, « ignoto per esso alla tradizione ecclesiale e liturgica di entrambe le Chiese » (pp. 71-72). Perché mettere allora sullo stesso piano questi due sinodi con quello dell'869-870?

Del concilio fiorentino si ricorda soprattutto la discussione tra latini e greci circa il concilio dell'869-870, che i primi consideravano l'ottavo ecumenico, mentre per i secondi la serie ecumenica si doveva fermare al settimo. Il disaccordo era netto, dovuto alla « consuetudine invalsa » (p. 64) nelle due tradizioni ecclesiastiche. Per poter procedere nei lavori, i Padri conciliari vennero a « un compromesso del silenzio » (p. 72). Volle questo concilio definirsi allora come ottavo? no: se ne era « parlato, se non ufficialmente deliberato » (p. 66). E quel « compromesso » sull'ottavo concilio, questo non parlarne, può allora significare una « accettazione ufficiale (da parte delle due Chiese) di non prendere in considerazione come ecumenico alcuno dei concili foziani » (p. 67)? « una presa di posizione (che) esclude necessariamente l'assegnazione unanime del titolo ufficiale ottavo ad uno qualsiasi dei tre concili foziani » (p. 65)? Direi proprio di no: se si convenne di tacere, è appunto perché non si decise, non si prese posizione. E decisioni non risultano infatti dagli atti del concilio.

La vera questione non si pone dunque per gli altri tre concili, ma per quello dell'869-870. Il Peri deve ammettere che il concilio ebbe tutte le caratteristiche dei primi sette ecumenici, anche se non evita qualche imprecisione. Osserva per esempio: « La redazione abbreviata degli atti gli attribuisce addirittura in forma esplicita perfino il numero ottavo, che tuttavia non ricorre nel testo degli atti nella traduzione di Anastasio Bibliotecario » (p. 62), traduzione che era già compiuta nell'871, pochi mesi dopo la fine del concilio, e che ci è tramandata dal codice stesso di Anastasio (ora il Vat. lat. 4965): ma in questo codice almeno una volta — non posso ora controllare — il concilio è proprio qualificato come ottavo ecumenico (3). Altro esempio: se fu ecumenico e ottavo (almeno per gli anni 871-880), perché, dopo dire che Anastasio « pretendeva » nell'871 di chiamarlo ottavo (4), che Anastasio era « preoccupato » (p. 58) di « rivendicarne con vigore » il titolo nell'873 (p. 70), o qualificare il titolo del concilio come una « denominazione anastasiana » (p. 67) e non quella sua propria? Ma se il IV costantinopolitano è l'ottavo ecumenico qual è il problema? perché le Chiese ortodosse non lo riconoscono?

La Chiesa costantinopolitana era allora divisa profondamente tra il partito del monaco Ignazio e quello di Fozio, capo della cancelleria imperiale, patriarchi uno dopo l'altro per due volte, e con il potere politico a favorirne il successo. Il sinodo dell'869-870 aveva restituito Ignazio alla cattedra patriarcale e condannato Fozio, che era divenuto da laico patriar-

(3) Cfr. il mio *Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico*, in *Studi medievali*, terza serie, 8 (1967), p. 129.

(4) Cfr. Peri, *I Concili e le Chiese*, pp. 35-37.

ca, una prima volta, contro Ignazio. Fino alla morte di questi, nell'877, anche per il Peri, il sinodo dell'869-870, fu l'ecumenico ottavo. Ma poi l'ecumenico e ottavo concilio fu « abrogato » (p. 59) dal concilio dell'879-880, guidato da Fozio, e tale abrogazione ebbe « la sostanziale approvazione » da parte del papa Giovanni VIII: insomma tra le varie Chiese si era « concordato di ritirare il riconoscimento » (p. 76) di ottavo ecumenico al concilio dell'869-870. Per questo la serie ecumenica deve essere ferma al settimo.

Ma le fonti in nostro possesso non consentono di sottoscrivere questa ricostruzione, che è quella proposta dallo Dvornik. Perché Fozio ottenne sì in concilio la dichiarazione di nullità di quello dell'869-870 (come fece approvare la condanna del Filioque), e la ottenne sulla base di una sua falsificazione delle lettere di Giovanni VIII (i legati romani, sembra per motivi politici, non reagirono); tuttavia (a parte ogni altra considerazione sulla possibilità teologica e canonica di tale abrogazione) è anche vero — come ha più recentemente sottolineato lo Stiernon (5) — che Giovanni VIII approvò solo la riabilitazione di Fozio a patriarca (Ignazio era morto): nelle sue lettere a Fozio e all'imperatore escluse invece esplicitamente di poter approvare quanto si era deciso in concilio contro le sue istruzioni, anche nel caso che i legati le avessero trascurate o modificate (6).

Si può dire che il concilio dell'879-880 ha abrogato l'ottavo ecumenico solo accettando come assoluto ed unico il parere della tradizione bizantina, che segue Fozio e neglette il parere di Giovanni VIII. E' quanto ha fatto lo Dvornik, che ha sì il merito di avere considerato i problemi ecclesiali mettendo in rilievo la tradizione bizantina, ma non si è accorto, recependola esclusivamente al di fuori, o contro la romana, di porsi sul medesimo piano storiografico di chi considera esclusivamente la tradizione occidentale. Il Peri segue semplicemente lo Dvornik, e su questo discutibile o inesistente fondamento dice « anacronistico », « improprio », « meno ammissibile » (p. 76) continuare a parlare, anche e proprio nella Chiesa romano-cattolica, di un ottavo concilio ecumenico. Dichiara le sue « conclu-

(5) Cfr. D. Stiernon, *Constantinople IV,* Paris 1967, pp. 180-198 (e più particolarmente pp. 195-198); cfr. anche Leonardi, pp. 134-135.

(6) Il Peri accetta l'ipotesi dello Dvornik anche per la « ricomparsa » dell'ottavo concilio: poiché era stato abrogato, come mai la Chiesa romana lo ha poi considerato ecumenico? Ci sarebbe stato « per i tre secoli successivi » (p. 70) a Giovanni VIII un perfetto allineamento sui sette primi concili da parte di tutte le Chiese; e il titolo di ottavo sarebbe stato « astrattamente » ripreso « nelle collezioni canoniche latine medioevali fino a quella di Graziano » (ibid.). Non è qui possibile riprendere tutti i dati della questione (come di altre trattate o accennate), ma bisognerà almeno dire che i secoli sono due e non tre, perché è Gregorio VII a parlare nel 1077 di ottavo ecumenico, e ne parla in una lettera, non dunque in una collezione canonica (cfr. Stiernon, p. 212). Gli antigregoriani non pare abbiano risposto ricordando che quel concilio era stato annullato. Del resto a Bobbio, forse alla fine del secolo IX, si scriveva senza difficoltà ottavo concilio e Raterio di Verona lo citava nel 961-968 (cfr. Leonardi, pp. 62, 66).

sioni ormai storicamente assodate » (p. 69), mentre in realtà non lo sono.

Tali forzature si possono forse spiegare in uno studioso di larga esperienza quale è il Peri, come effetto di una preoccupazione prevalente di natura pratica e non scientifica, quella di togliere ostacoli all'ecumenismo. Siccome gli Orientali non riconoscono più di sette concili ecumenici, ammettere l'ottavo, che in Oriente si è svolto, prima dello scisma, è un ostacolo che appare insormontabile ad un'intesa. Lo Dvornik chiedeva alla Chiesa cattolica di fare «una piccola concessione» (7), ammettendo che in realtà quel concilio era stato abrogato. Lo Stiernon, che pure ritiene che il concilio non fu annullato, suggerisce che si potrebbe annullare ora (8).

Il Peri ora sostiene che l'obiettiva indagine storica impone di considerare annullato l'ottavo concilio e come riconosciuti dalla Chiesa universale, poiché la serie fu così interrotta, solo i primi sette. Tutti appaiono dunque accomunati da un desiderio che in diverso modo preme sui dati della storia.

La giustificazione ecclesiologica che sorregge questa analisi storica è singolare e non si vede come sia fondata e sia accettabile. Si sostiene infatti che il « titolo ordinale ufficiale » sia « indispensabile » (p. 59) perché un concilio possa « essere detto e stimato ecumenico » (ibid.), ne sia una indiscutibile « condizione canonica di legittimità » (ibid.). Un concilio, pur convocato celebrato e accolto come ecumenico, non lo è tuttavia «senza l'attribuzione di uno specifico titolo ordinale», avvenuta con «consensuale inserzione», da parte dei cinque grandi patriarcati (la Pentarchia), «nel numero di quelli accolti in precedenza in una serie omogenea» (ibid.). «Il numero d'ordine progressivo» (p. 60), da tutti ammesso, diventa «uno dei requisiti fondamentali» (ibid.), una delle « premesse indispensabili » (p. 61) per l'ecumenicità di un concilio. Anzi « la necessità di un preciso numero » è da ritenere un « assunto teorico » (p. 74) circa l'ecumenicità. Ridurre un problema ecclesiale delicato e complesso nella storia della Chiesa, come quello del concilio ecumenico, a una questione di mera classificazione numerica, appare certo una singolare e sviante forma di ecclesiologia. Ma debole ne è il fondamento storico.

Il Peri osserva che la « specifica sensibilità alla qualificazione ordinale» (p. 54) si acuisce, anzi si presenta come «nuova» (ibid.), solo dopo i primi quattro concili (dunque con il secolo VI: una sensibilità quindi che ha un carattere storico); e ricorda le discussioni e decisioni del settimo concilio, nel secolo VIII, volte a togliere il titolo di settimo che s'era dato un conciliabolo, pochi anni prima, che Roma non aveva mai approvato (dunque una riflessione imposta dal caso particolare e nuovo); ma soprattutto fonda la sua teoria della numerazione su un passo di Anastasio Bibliotecario, dell'871 (pp. 59-60) (9). Nella lettera con cui Anastasio pre-

(7) Cfr. Dvornik, p. 448.

(8) Cfr. Stiernon, pp. 235-236.

(9) Cfr. anche Peri, *I Concili e le Chiese,* pp. 34-36.

senta al papa la traduzione degli atti del IV concilio costantinopolitano, egli si soffermava un momento ad osservare che l'esatto « nomen » del concilio, universale « cum generalibus septem synodis », non può essere che quello di « synodus universalis octava ». Ma nel passo non si ha nessuna coscienza di dover dare un numero al concilio perché sia riconosciuto ecumenico; si ha semmai l'opposto: poiché è ecumenico, conviene anche distinguerlo propriamente. Non ci pare si possa fondare su passi come questi la necessità canonica del « titolo ordinale ».

Le conseguenze di questa teoria della numerazione obbligatoria (dove evidentemente le « necessità » giuridiche prevalgono, nel considerare la vita della Chiesa, sulle dimensioni spirituali e le condizioni storiche) sono poi facili a tirare: poiché la Chiesa Cattolica nell'Occidente medievale, dopo il secolo XI, non si è preoccupata di numerare rigorosamente i concili, ha perso il concetto antico e solo pienamente autentico di ecumenicità; e quando ha adottato, per influenza del Bellarmino, una lista di concili ecumenici che dopo il settimo comprendeva l'ottavo dell'869-870 e i concili medievali e moderni, la Chiesa cattolica, sbagliando, ha agito sotto l'influenza di un nuovo e peggiore concetto di ecumenicità, in cui prevaleva ormai il ruolo del pontefice romano e non più quello della Pentarchia.

L'assenso pentarchico alla numerazione è quindi essenziale perché la numerazione denoti l'antica e più vera, la sola vera ecumenicità. Così il Peri non prende neppure in esame le « assisi conciliari ... generali della Chiesa occidentale » (p. 61), perché ecumeniche non possono essere per definizione: dal Laterano I (1123) al Vaticano II nessun concilio « occidentale », pur « generale » per la Chiesa latina, ha vero carattere « universale », è veramente ecumenico. Non ha rilievo il fatto che alcuni almeno di questi concili si siano dichiarati esplicitamente ecumenici e si siano esplicitamente richiamati a quelli antichi; non si tiene conto delle condizioni storiche per cui il concetto di ecumenicità muta e si precisa (10).

Qual è allora il fondamento teologico di questa storiografia? La declassificazione dei concili dal Laterano I al Vaticano II, da universali (che sono solo quelli della Pentarchia) a generali (quelli celebrati dalla sola Chiesa di Roma, intesa nella sua particolarità e non nella sua cattolicità), proprio perché toglie ai concili generali il carattere ecumenico, significa mettere in dubbio, obliterare la « cattolicità di diritto » della Chiesa romano-cattolica. « Solo se ecumenici (è stato recentemente osservato), questi concili... possono realizzare in sé il carisma di infallibilità che appar-

(10) Il mutare del concetto di ecumenicità è ovvio nella Chiesa cattolica, che ammette uno sviluppo storico del dogma come dell'autocoscienza ecclesiale. Per i concili si vedano, tra gli altri, gli importanti studi di H. Fuhrmann, *Das ökumenische Konzil und seine historischen Grundlagen,* in *Geschichte im Wissenschaft und Unterricht,* 12 (1961), p. 672 sgg.; F.-J. Schmale, *Systematisches zu den Konzilien des Reformpapsttums im 12. Jahrhundert,* in *Annuarium historiae conciliorum,* 6 (1974), n. 21 sgg. (e ora *Synodus — synodale concilium — concilium,* ibid., 8, 1976, p. 80 sgg.).

tiene alla Chiesa universale » (11). Dopo la separazione con l'Oriente nel secolo XI, la Chiesa cattolica si troverebbe privata di una delle prerogative della Chiesa universale, del suo infallibile magistero, siglato dalla presenza dello Spirito Santo. L'ecclesiologia che vuole togliere l'ecumenicità ai concili « latini » è in realtà un'ecclesiologia alternativa alla tradizione romana.

Può tanto più stupire che sono forse anche gli studi del Peri ad avere offerto l'occasione al Segretariato per l'Unità dei Cristiani, quando si trattò di celebrare nel 1974 il settimo centenario del II concilio di Lione, di proporre a Paolo VI una numerazione assolutamente inedita per quel concilio, definito non come ecumenico, ma come il « sesto dei sinodi generali tenuti in Occidente » (12). Siamo forse in attesa di due liste conciliari, da parte di Roma, in cui « ecumenico » diventi teologicamente diverso e contrapposto a « generale »? La distinzione è talvolta apparsa in Occidente, ma stava a significare l'assenza delle Chiese orientali, dovuta allo scisma, non l'insufficienza ecumenica dei concili latini; aveva un significato di notazione storica e non di qualifica teologica, come vuole invece il Peri e come per altro il Segretariato non ha osato affermare.

Per questo l'ecclesiologia insita nella proposta del Peri è alternativa a quella della tradizione romana, e di fatto fa proprio esclusivamente il punto di vista orientale. La prospettiva è tanto più limitante, e rischiosa per l'ecumenismo, in quanto, « paradossalmente, la Chiesa Cattolica e le Chiese ortodosse sono divise proprio da ciò che le unisce: la convinzione di avere conservate inalterate nei secoli la successione e la tradizione apostolica. Le differenze dogmatiche... non fanno difficoltà se non come segni esterni della vera questione: qual è la vera Chiesa? Per gli Ortodossi le novità latine sono il segno della defezione della Chiesa romana dall'ortodossia dei sette concili ecumenici. Questa è dunque la radice della difficoltà: diversamente da quella ortodossa la Chiesa cattolica ha continuato lo sviluppo del dogma anche nel secondo millennio dell'era cristiana » (13).

La disputa sui concili è anch'essa un segno, come le differenze dogmatiche, di questa profonda difficoltà. Se è ingannevole, noi crediamo, voler togliere semplicemente dalla lista l'ottavo concilio, illusoria è la fiducia che « un superamento della situazione creatasi (cioè con lo scisma) può immaginarsi solo mediante un vigoroso recupero della dimensione conciliare » pentarchica (p. 79). Per fortuna l'immaginazione cristiana, guidata dallo Spirito di Dio, ha spazi più grandi e sicuri.

CLAUDIO LEONARDI

(11) G. Baget-Bozzo, *La genuflessione di Paolo VI,* in *Epoca,* n. 1322 (4 febbraio 1976), p. 9.

(12) Cfr. in *Istina,* luglio-settembre 1975, p. 298 *(Lettre du Pape Paul VI au Cardinal Willebrands).*

(13) G. Baget-Bozzo, *Gli « ortodossi » e il potere,* in *La Stampa,* a. 118, n. 8 (10 gennaio 1976), p. 3.

COME PRESENTARE E FAR CONOSCERE LA SACRA SINDONE?

L'argomento della Sindone di Torino è diventato ormai di viva attualità, e, in attesa delle novità del Convegno di studi programmato per il 1978 (Quarto Centenario dell'arrivo della Sindone a Torino), si sono moltiplicate le anticipazioni di notizie, le anteprime assolute delle esclusive, le interviste, gli articoli, confondendo le idee più che chiarirle in merito a una realtà che era evidente per coloro che avevano affrontato ragionevolmente il problema fin dalla ripresa della prima fotografia e che esige di essere presentata nella sobrietà e nella semplicità, senza gonfiature pubblicitarie.

Ma tant'è: ogni generazione ha le sue mode e vuole le sue prove. Siamo così in attesa delle conclusioni sulle ricerche palinoliche di Max Frei, e, nel frattempo, quasi in contrapposizione, sono stati diffusi in Italia, tramite una mediazione di pensiero e di materiale documentario, i risultati delle elaborazioni delle varie fotografie della Sindone operate negli studi di Pasadena.

Su questo piano di grandi novità sindonologiche è apparsa all'inizio di quest'anno 1977 (ma con l'imprimatur del 6 gennaio 1976 e finita di stampare il 14 settembre 1976) la voluminosa pubblicazione di Monsignor Giulio Ricci, *La Sindone Santa,* Centro Romano di Sindonologia, che ci accingiamo a presentare ai lettori consci di affrontare un'ardua impresa per la chiarificazione di alcuni problemi, proprio in vista del Congresso del prossimo anno, al fine di procedere fruttuosamente su una linea sicura di studio e di interpretazione.

L'elegante e allettante volume del noto studioso si impone veramente non solo per il numero delle pagine (LII-400), delle riproduzioni (146) e del formato (cm. 30×23) quanto, assai più per le conclusioni, per le ipotesi di lavoro, per le interpretazioni che sono diventate correnti, anche se non sempre condivise.

Il bel carattere del testo facilita la lettura; ma poi ci siamo imbattuti in due altri tipi di carattere (pp. 305/317 - pp. 345/400), in forte contrasto con il bel modello precedente, che un classico dell'arte tipografica non avrebbe approvato. Forse proprio per questo non c'è il nome della tipografia dove il volume è stato stampato.

Abituati come siamo a ricercare sempre nuove pubblicazioni sulla Sindone, la nostra attenzione si è subito portata a consultare la lunga lista bibliografica (pp. 321/342); ma quale è stata la nostra meraviglia nel

constatare che la bibliografia del volume era esattamente uguale in pagine e in righe a quella dell'ultima pubblicazione del Ricci, *L'Uomo della Sindone è Gesù*, Roma, 1969. Non sono quindi riportate le varie opere uscite negli anni dal 1970 al 1976, delle quali, omettendo gli articoli di riviste, vogliamo ricordare: Carreno Echeandia (sic) José Luis, *El retrato de Cristo*, Madrid, 1972, seconda edizione — di cui non è citata la prima edizione uscita nel 1968 e neppure la precedente opera *Christ's Portrait* uscita a Goa, nel 1958, sotto lo pseudonimo *Cultor Sindonis*; Paul de Gail, *Le Visage de Jésus Christ et son Linceul*, con prefazione di André Frossard. Paris, 1972; Rinaldi Pietro, *It Is the Lord*, New York, 1972; Rinaldi Pietro, *It Is the Lord*, edizione tascabile della precedente che ha avuto una tiratura notevolissima di copie, oltre il milione, New York, 1973 e ss.; Savio Pietro, *Ricerche sul tessuto della Santa Sindone*, con prefazione di Mons. Giulio Ricci, Grottaferrata, 1973 — citata a pag. 45, n. 1 —; Paul de Gail, *Histoire religieuse du Linceul du Christ*, con prefazione di Marcel Clement, Paris, 1974; Humber Thomas, *The fifth Gospel*, New York, 1974; Judica Cordiglia Giovanni, *L'Uomo della Sindone è il Gesù dei Vangeli?* Fondazione Pelizza, Roma, 1974; Bachinger Rudolf, *Das Leichentuch von Turin*, terza edizione Stein am Rhein, 1974 — del quale non sono citate le due precedenti edizioni —; Carreno Etxeandia (sic) José Luis, *El ultimo reportero*, prima edizione, Pamplona, 1975; Hoffmann Poul, *Paskemorgen*, Fredericia, 1975 (in lingua danese); Paleotto Alfonso, *Esplicatione del sacro Lenzuolo ove fu involto il Signore*, Bologna, 1599, edizione anastatica con introduzione di Fossati Luigi, Bottega d'Erasmo, Torino, 1975; Carreno Etxeandia (sic) José Luis, *El ultimo reportero*, seconda edizione, Pamplona, 1976 — di cui deve uscire/è uscita la traduzione italiana e di cui è in corso la tiratura rinnovata per una terza edizione spagnola; Paul de Gail, *Jésus Christ révélé par son Linceul*, Paris, 1976.

Manca soprattutto notizia del volume delle perizie: *La S. Sindone*, Ricerche e studi della Commissione di Esperti nominata dall'Arcivescovo di Torino, Card. Michele Pellegrino, nel 1969, uscito all'inizio del 1976 quando la pubblicazione in esame poteva già essere pronta per la stampa. Tuttavia una qualche nota in proposito era indispensabile.

L'elenco bibliografico, diviso in due parti: *Bibliografia generale* (pp. 321/335), *Bibliografia speciale* (pp. 337/342), anche se alcuni autori sono riportati in entrambe le liste, è veramente nutrito e orientativo. Sono stati seguiti i criteri adottati dal Wuenschel, *Self-Portrait of Christ*, Esopus, 1954, al quale si rimanda.

Chi scrive sta perseguendo da anni la raccolta sistematica delle opere, degli articoli e delle segnalazioni sulla Sindone al fine della stesura di un abbozzo di bibliografia informativa e critica sulla Sindone. Ha perciò notato che nella bibliografia dell'opera Ricci, *L'Uomo della Sindone*, Roma, 1966 (pp. 307/310) alcuni autori erano citati con una sigla: S.S.R.M. 1941 (attinta da altra pubblicazione: Fossati Luigi, *La Santa Sindone*, Torino

1961 in cui tale sigla era spiegata a p. XV nelle abbreviazioni) che il Ricci non ebbe preoccupazione di chiarire. Nella edizione del 1969 e nella presente la sigla è stata modificata con le parole: *Ricerche moderne,* sotto il cui titolo sarà difficile per coloro che non hanno familiarità con la materia trovare la pubblicazione: *La Santa Sindone nelle ricerche moderne,* Risultati del Convegno Nazionale di studi sulla Santa Sindone, prima edizione, Torino, 1941; seconda edizione, con altra impaginazione, Torino 1950.

Gli scritti dei citati autori: Borelli, Caselli, Enrie, Masera, Romanese, Schiapparelli, Scotti, Vismara sono altrettante relazioni presentate dai medesimi al Convegno.

L'abbreviazione S.S.R.M. 1951 è rimasta in questa citazione: Moedder, *La causa di morte nella crocifissione in alcuni esperimenti,* S.S.R.M., 1951, pp. 28/31, ad indicare — senza essere spiegata — l'edizione dei riassunti delle relazioni presentate al Convegno Internazionale di Studi sulla Sindone di Roma-Torino 1950: *La Santa Sindone nelle ricerche moderne,* primo Convegno Internazionale di Studio, Roma-Torino, Torino, 1951.

A parte gli errori di stampa e l'incompletezza di alcune citazioni, mi permetto di riportare l'ultima riga di pagina 338:

Leine D., Bibliotheca Sindoniana, Ed. Vicente Ferrer, Barcellona

e la prima riga di pagina 339:

Leone D., Biblioteca (sic) Sindoniana, Barcellona

che è giusto nome dell'autore: Leone Domenico. Ma al nome non segue nessun titolo di opere, e l'indicazione Bibliotheca Sindoniana in effetti è l'indicazione di una collana di opuscoli sulla Sindone ideata e diretta appunto dal rev.do Don Domenico Leone, Delegato per la Spagna dei *Cultores S. Sindonis,* autore di due pubblicazioni, non citate, come tutte le altre: in parte originali (Tomas Lerga Luna, Leopoldo Lopez Gomez, Basilio de San Pablo, Leopoldo Huidobro Prado) e in parte traduzioni (Barbet, Hynek, Judica Cordiglia).

Del padre Werner Bulst è citato un unico saggio (p. 326) mentre questo autore, oltre vari articoli, ha al suo attivo una pregiata opera: *Das Grabtuch von Turin,* Frankfurt a. M., prima edizione 1955; seconda edizione 1959, tradotta anche in inglese: *The Shroud of Turin,* Milwakee, 1957. Purtroppo in alcune pagine del testo e nell'indice analitico il nome Bulst è trascritto Bultz.

Alla pagina 246 si rimanda a un'opera del Savio che però non è quella citata precedentemente alla pagina 45, *Ricerche sul tessuto della Santa Sindone,* Roma 1973. Neppure è reperibile nelle due liste bibliografiche. Essa è: *Ricerche storiche sulla Santa Sindone,* Torino, 1957; l'indicazione delle pagine è esatta e si riferisce al capitolo intitolato: *La mirra e l'aloe di Nicodemo.*

Sono senz'altro molto preziose le pagine dedicate all'*Indice analitico*

(345/378) che facilitano qualsiasi ricerca e collegano i molti particolari che si riferiscono a un determinato argomento.

* * *

Ed ora qualche rilievo su alcuni punti che si prestano alla discussione per ulteriori approfondimenti.

Dopo la pubblicazione delle perizie, *La S. Sindone...*, 1976, sulle quali si è aperta un'ampia discussione, colpisce l'affermazione che si legge a pagina 3: « La chiave che ci apre il mistero di questo documento si può ben dire che è il sangue, rimasto impresso sul lenzuolo della sepoltura ».

Il pensiero ritorna più volte, in forma e con espressioni diverse, soprattutto nella descrizione delle ferite prodotte dalla flagellazione sulla quale l'Autore si diffonde ampiamente (pp. 11/60).

Due delle relazioni delle perizie, invece, che miravano all'accertamento di tracce ematiche sulla tela, hanno dato *sia pure con prudenziali riserve*, esito negativo.

> L'osservazione al microscopio ottico non ha rivelato corpuscoli che possano essere identificati con globuli rossi (Relazione Filogamo - Zina, p. 57).
>
> Concludendo: sul materiale prelevato in data 24 novembre 1973, in Torino, dal Lenzuolo sindonico, le prove generiche, di specie, gruppali (limitatamente queste ultime al sistema ABO) hanno fornito esito negativo. Dal punto di vista interpretativo, nell'ambito di una corretta metodologia scientifica, è tuttavia da precisare che, a nostro giudizio, tenuto conto delle riserve già avanzate in premessa, la risposta negativa delle indagini praticate NON consente un giudizio ASSOLUTO di esclusione della natura ematica del materiale in esame (Relazione Frache - Mari Rizzati - Mari, p. 54).

Un'altra constatazione molto reale di coloro che hanno maneggiato la Sindone è stata questa: alcuni fili, rotti, all'interno non hanno dato segni di colorazione (cfr. Verbale dei lavori, p. 24; Relazione Curto, p. 65).

Diventano quindi dubbie, o per lo meno da controllare con fine discernimento, le affermazioni e supposizioni che il Lenzuolo sia stato imbibito di sangue allo stato liquido.

* * *

Le molte considerazioni fatte dal Ricci si pongono su un piano totalmente all'opposto senza che di queste relazioni sia stata fatta menzione, se non altro a titolo d'informazione e per contestarne le conclusioni. Perché, se impronte ci sono sul Lenzuolo, devono pure essere attribuite a qualche *determinato fattore* che ha agito in un *determinato modo*. Ma il modo di vedere e di spiegare la realtà non deve andare oltre i limiti dell'oggettività rilevabile prima con i nostri sensi e poi con gli strumenti più idonei. Oltre questi limiti c'è il pericolo di vedere la realtà con il

pensiero che di essa ci facciamo, più o meno in consonanza, o con i desideri che essa sia come ci piace di vederla.

Il non avere ricordato le relazioni di cui abbiamo fatto parola sembra indice di mancato doveroso aggiornamento nei riguardi dell'informazione da offrire ai lettori più esigenti ed anche forse di eccessivo riserbo o rifiuto nell'accettare un necessario confronto di idee, magari troppo personali, alle quali siamo affezionati.

Oppure tutto il discorso è stato fatto proprio per contraddire le relazioni senza dirlo espressamente? Ma con la garanzia di quali mezzi di indagine? Di quali strumenti usati? Di quali prove eseguite?

Una constatazione sembra certa: è ben difficile vedere sulla Sindone tutto quello che l'Autore ci descrive e afferma di vedere. Consideriamo che la lettura è avvenuta in prevalenza su delle fotografie (1) che riproducono delle impronte lasciate su una tela (2) da un corpo (3) che aveva subito eccezionalissimi trattamenti in vita e dopo morte. Ci si trova quindi davanti all'interposizione di due diaframmi: 1) la fotografia, 2) la tela; o di uno solo, se si esamina direttamente il Lenzuolo, come l'Autore dice di aver potuto fare il 23 novembre 1973 (p. 42), che ci separano dalla realtà vera; 3) il corpo di Cristo, che ha lasciato la sua impronta in un modo che concordiamo nel definire unico, senza essere stati capaci di ottenere altrettanto negli esperimenti di laboratorio.

Ora, pur riconoscendo tutto il merito che si è acquistato il Ricci nelle minuziose analisi e negli esperimenti da lui fatti; ed anche pur dando tutto il credito che si meritano le varie serie di fotografie, come è possibile arrivare alle molte, moltissime specificazioni delle ferite e alla ricostruzione dei vari flagelli laceranti, contundenti, lacero-contundenti, ecc.?

Infine desta sorpresa che la maggior parte dei rilievi sulle macchie di sangue siano stati fatti su riproduzioni negative e pochi sulle fotografie a colori, più adatte nella fedeltà cromatica della realtà a facilitare « *la lettura di questa stupenda pagina paleografica "scritta a caratteri di sangue"* (Paolo VI) » p. 254.

Anche le belle e commoventi espressioni di Enrico Medi (p. 5), pronunciate prima dei risultati definitivi delle perizie, dovranno in qualche modo essere ridimensionate, o per lo meno offrire lo spunto per dimostrare che, se non esiste traccia materiale e sensibile di sangue, quella colorazione così caratteristica è il risultato di un processo, in cui il vero sangue di Cristo è stato l'agente determinante che ci ha lasciato quelle impronte carmino-malva che tanto avevano impressionato e commosso il Barbet (cfr. *Le cinque piaghe di Cristo,* Torino, 1940, pp. 89/92).

* * *

Una parola sulla descrizione del percorso al Calvario, ricostruito, sembra, con un forzato concordismo con molti particolari che ci sono fami-

liari dalla pratica della Via Crucis e che avrebbero una corrispondenza grafica nelle impronte lasciate sul Lenzuolo. Il modo di procedere dei tre condannati, legati l'uno all'altro e i primi due ancora sottoposti alla flagellazione è una ricostruzione che l'Autore dice « basata su testi archeologici letterari (che però non abbiamo citati) e confermata a più riprese dalla attenta "lettura" della Sindone (p. 101) ».

Le considerazioni esposte per stabilire l'ordine cronologico delle ferite, contusioni e tumefazioni

— prima caduta: ferita lacero contusa del ginocchio sinistro (p. 101), enfiagione della zona sopracciliare e zigomatica sinistra (p. 103);

— seconda caduta: eccezionale enfiagione del centro della fronte, rottura del setto nasale (p. 105);

— terza caduta: zona sopracciliare e zigomatica destra; l'ecchimosi, conseguente alla violenta contusione, ha sfigurato talmente l'occhio destro da renderlo irriconoscibile (p. 107),

sono ovviamente troppo restrittive ed anche arbitrarie, potendo avere alcune delle sopraddette ferite — a parte la contusione del ginocchio sinistro — altra causa e altra origine.

Ma l'Autore le dà come una acquisizione certa, che lascia insoddisfatti.

* * *

L'esame geometrico del volto sindonico (pp. 115/24) e la *ricostruzione di un volto sindonico* (pp. 128/36), nonostante le eccezionali capacità artistiche e la non comune abilità interpretativa dell'Autore, ci hanno sempre più convinto delle difficoltà di riprodurre quell'originale inimitabile che è il volto di Cristo comparso sul negativo fotografico.

Meriterebbe riportare vari giudizi di coloro che, nel passato, hanno esposto e commentato questo particolare aspetto della conoscenza della Sindone. Basti ricordare Loth, Faure, Boulanger, Noguier, Tonelli, studiosi che hanno lasciato sull'argomento pagine che dovrebbero essere rievocate per darci il vero senso della scoperta fotografica.

Ci permettiamo in proposito una sola osservazione. Non è sufficiente la perfetta ricostruzione geometrica e volumetrica di un volto per dire che si è fatto il ritratto di una persona. Ciò che conta è l'espressione degli occhi, la fisionomia nelle sue varie angolazioni, l'atteggiamento psichico-spirituale che essa manifesta in determinati tratti caratteristici che individualizzano quella persona e la rendono riconoscibile fra tutte le altre. Per riallacciarsi a quanto più sopra esposto, dobbiamo dire che un altro diaframma, oltre la tela e oltre la fotografia, si interpone fra noi e la realtà, ed è la ricostruzione interpretativa di quei segni da parte di qualsiasi artista che ancora di più ci allontana dall'originale.

Se analizziamo e confrontiamo le figure 75/76/77 tra di loro e con il negativo della Sindone, intravvediamo aspetti diversi, sia pure volutamente espressi secondo diversi punti di vista, che ci allontanano dalla genuinità dell'originale con tutti i difetti che esso presenta, che saranno tanto più apprezzati se perfettamente conosciuti. Il grande traguardo da raggiungere da quanti amano veramente la Sindone è farla conoscere genuinamente *sine glossa* e senza diaframmi che da essa allontanino.

* * *

Le pagine dedicate al Sudario di Oviedo (pp. 137/43), presentate agli studiosi *come ipotesi di lavoro,* ci hanno lasciato piuttosto perplessi. Pensiamo che la Sindone non abbia bisogno di conferme per essere autentica e che conviene ritornare chiaramente sulla *vera prova* che la garantisce, cioè la negatività delle impronte, insistendo su una divulgazione rettamente informativa, chiarendo i concetti di positivo e di negativo fotografico e distinguendo il valore di una fotografia in bianco-nero o a colori.

Citiamo a mo' d'esempio due servizi sulla Sindone usciti ultimamente per dimostrare, con prove alla mano, o meglio sotto gli occhi, la verità di quanto affermato.

Come presentare la Sindone.

Marini Giuseppe Luigi, *La foto più antica della storia,* Bolaffiarte, Fotografia 77, supplemento al n. 70, maggio/giugno 1977, pp. 8/13 e 80. L'articolo, steso da un esperto e illustrato da eccellenti fotografie, descrive con ponderati e appropriati giudizi sui risultati conseguiti, le tre riprese fotografiche (storiche, come sono definite) della Sindone: Pia, 1898; Enrie, 1931; Judica Cordiglia, 1969 (1973).

Come non presentare la Sindone.

Montonati Angelo, *Cresce ogni giorno la « verità » della Sindone,* in Famiglia Cristiana, 10 luglio 1977, pp. 34/38 e 41. Il particolare più increscioso di questo servizio è che sono presentate due riproduzioni del volto in un impasto spiacevole di colori, definite fotografie all'ultravioletto senza spiegare che cosa significa l'espressione, e senza che quelle riproduzioni siano quello che è detto.

Chiediamo scusa della digressione e, continuando il discorso sul Sudario di Oviedo, crediamo che si possano fare questi rilievi.

1. A un attento esame, le macchie si presentano così irregolari che può essere difficile dimostrare che sono speculari.

2. Inoltre l'asse delle impronte e le impronte stesse — ammesso che

siano speculari — sono troppo decentrati rispetto allo spazio e all'oggetto in esame. Il Sudario sarebbe stato messo sul volto molto male, a confronto della Sindone, ed anche in contraddizione con le molte premure che sono ipotizzate nella composizione del cadavere: *Gli accostamenti intenzionali e le ultime materne attenzioni* (pp. 256/82).

3. C'è ancora da dire che, se il Sudario di Oviedo era sopra la Sindone, non si possono spiegare le impronte più intense su quello, a differenza di quelle meno marcate che si vedono sulla sottostante Sindone. Il Ricci così risolve l'obiezione: « Una seria difficoltà potrebbe essere costituita dal fatto che sulla Sindone la zona corrispondente è appena segnata da tenui macchie. Si potrebbe rispondere che la Sindone lungo i secoli ha subìto immancabili alterazioni dal fatto di essere stata pubblicamente esposta alla venerazione dei fedeli ed agli incendi e relative bagnature per spegnerli » (p. 142, n. 1).

La spiegazione data per risolvere una difficoltà può diventare essa stessa ostacolo contro le interpretazioni avanzate dall'Autore. I molti rimaneggiamenti (sui quali non dobbiamo esagerare, come sulle bagnature, perché il negativo fotografico è sempre davanti a noi quasi vivente e parlante) avrebbero alterato le impronte originali. Ma allora come si spiega che sul negativo fotografico complessivamente nell'insieme quelle impronte si presentano comprensibili e leggibili?

4. Infine può essere bene difficile far coincidere le impronte del Sudario di Oviedo sulle impronte della Sindone di Torino.

Questa ipotesi già avanzata dal Ricci nella precedente opera: *L'Uomo della Sindone*, Roma, 1966 (pp. 153/57) è stata contestata da Fernandez-Pajares José Maria, *El Santo Sudario y la Sabana Santa de Oviedo* (sic), Valdedios, 1966, pp. 65/69: Id., *El Santo Sudario de Oviedo y su pretendida relación con la Sabana Santa de Turin*, Boletin del Instituto de Estudios Asturianos, n. 66 (senza indicazione di pagine perché pubblicato in estratto di pp. 25, al quale rimandiamo per più ampie notizie).

Non è possibile riferire sull'ampia trattazione che descrive

— la crocifissione
— l'agonia di Cristo in croce
— il grande accasciamento
— il doloroso sollevamento
— l'indagine sulla causa fisica della morte di Cristo
— la teoria di William Stroud: la morte per « rottura di cuore »

e soprattutto

— le considerazioni ipotetiche sulla causa fisica della morte dell'Uomo della Sindone.

Sono le pagine forse meglio riuscite, disturbate però dalle notizie sul ritrovamento di

— un crocifisso a Gerusalemme, Giovanni di Ezechiele,

e sulla polemica sostenuta dall'Autore contro Kurt Berna:

— la morte di Cristo contestata in nome della S. Sindone.

La preoccupazione di esporre minuziosamente il proprio pensiero e la lunghezza delle descrizioni di determinati particolari non contribuiscono a chiarire le cose, anzi certe volte le espressioni sono in contraddizione, come appare dalle due frasi che riportiamo, riferentisi ai rivoli di sangue della ferita del polso sinistro:

« ... due rivoli di sangue *convergenti* nel carpo sinistro » (p. 152)

« ... angolo formato da un secondo rivolo di sangue, con il primo, e *partente* dallo stesso foro del chiodo » (p. 153).

In effetti i due rivoli non partono da due punti diversi per riunirsi; al contrario, hanno inizio dal foro del chiodo e scendono in due direzioni divergenti.

* * *

Il pensiero dell'Autore sull'agonia e sulla morte in croce è sintetizzato plasticamente nel crocifisso che con paziente lavoro e amorosa rifinitura ha ideato e scolpito tenendo presente quanto prima da lui scoperto sulla sacra Sindone.

Ammiriamo l'opera d'arte in se stessa, ma non ci sentiamo di condividere la soluzione della posizione delle braccia, definita da Paul de Gail (*Le Visage de Jésus-Christ et son Linceul*, Paris, 1977, seconda edizione, p. 269) *fort irréelle*.

C'è da pensare che l'inchiodamento degli arti superiori non desse possibilità di compiere grandi movimenti rotatori soprattutto per i lancinanti dolori causati dalle ferite dei nervi mediani.

Il *grande* accasciamento e il *doloroso* sollevamento, come giustamente e realisticamente li definisce il Ricci, erano gli unici movimenti possibili a un crocifisso fissato con chiodi in quel modo, senza più ampi margini per cambiare posizione.

Le considerazioni fatte dal Wuenschel (*The physical cause of the death of Christ*, in «Doctor communis», 1962, pp. 93/128) sulla morte di Cristo:

« The crucifixion of Christ was infinitely more than a judicial execution. It was the voluntary immolation of the God-Man in atonement for the sins of the world » (p. 106).

riferite e condivise dal Ricci (*L'Uomo della Sindone è Gesù*, Roma, 1969, p. 352), di una morte vero olocausto, accettata e offerta in piena lucidità e totale sottomissione, fanno escludere tutto quello che anche lontanamente

può apparire non-accettazione, riluttanza a fare proprie le circostanze inerenti a una tale morte. Ora, quella posizione quasi da disperato, di uno che sembra sottrarsi al dolore, a parte le esigenze della statica e della dinamica, non appare conforme con le disposizioni interiori e fisiche di sottomissione anche ai carnefici, con cui Cristo ha affrontato l'estremo supplizio.

Piace ricordare, a confronto, una delle più antiche raffigurazioni di Cristo in croce, quella del portale di S. Sabina a Roma. Cristo è raffigurato nella posizione dell'Orante, e tale, pensiamo, dovette essere.

Su tale linea di pensiero e di realtà si è tenuto anche il padre Weiland (*A Sculptor interprets the Holy Shroud of Turin*, Esopus, 1954), il quale, dopo molte esperienze di *sospensione* in croce, ha scolpito e ritratto alcuni *momenti* di Cristo in croce, conservando le braccia nella posizione tradizionale.

* * *

Una interpretazione simile a quella proposta dal Ricci, ma non ispirata e ricavata dallo studio della Sindone, fu già ideata e realizzata dal Costantini (*Il Crocifisso nell'arte*, Firenze 1911, figura a fronte della pagina 169), ma non riscosse approvazioni né ebbe seguaci.

* * *

Per concludere, qualche scambio di idee sulla sepoltura di Gesù cui è legata la questione dell'origine delle impronte e a cui segue il grande evento della Risurrezione (fatto storico e mistero).

Ciò che maggiormente colpisce in queste ultime pagine, scritte, si direbbe, affettuosamente in contemplazione, sono *gli accostamenti intenzionali e le ultime materne attenzioni* (pp. 256/76). Ecco come si esprime l'Autore: « L'intera impronta sindonica, praticamente, ci rivela la cura prestata nell'accostare con diligenza il lenzuolo su tutte le parti del corpo — non su tutta la superficie s'intende — particolarmente dove erano ferite, tumefazioni, colate o rivoli di sangue » (p. 271).

Viene spontanea una obiezione: tutte queste attenzioni non sono in contrasto con il poco tempo che era disponibile? Ma se effettivamente fossero stati fatti tutti gli accostamenti e gli avvolgimenti che sono descritti ed anche raffigurati nelle riproduzioni fotografiche, dovremmo trovare sul lenzuolo deformazioni molto più marcate di quelle che si vedono. Le premure materne non le possiamo escludere, ma neppure le dobbiamo accentuare oltre misura, come non possiamo definire intenzionali tutti gli accostamenti che hanno prodotto deformazioni più o meno grandi.

Senza seguire questa analisi più interpretativa (soggettiva) che semplicemente esplicativa (oggettiva) dei molti segni che si vedono sulla Sindone, intendiamo segnalare una particolarità, discretamente vistosa, che a tutt'

oggi non è ancora stata messa in evidenza, neppure dal Ricci. Si tratta di una striscia, facilmente visibile, con impronta nettamente più tenue, all'altezza del petto, che va da una sommità all'altra dei due rattoppi interni cuciti dalle Suore Clarisse di Chambéry, non rilevabile in corrispondenza sull'impronta dorsale.

Al riguardo osiamo avanzare una ipotesi: è quello l'unico posto e modo adatto per una legatura degli arti superiori che impedisca ai medesimi di ricadere paralleli lungo il corpo e li tenga fermi in quella posizione. La legatura per reggere non deve passare attorno al corpo (perché gli arti ricadrebbero ugualmente), ma trattenere le due braccia legate in modo conveniente. Difficilmente quella striscia di minore intensità di impronta può avere altra spiegazione, che potrebbe essere più completa, se fossero visibili le impronte delle braccia, in parte distrutte e in parte danneggiate dall'incendio di Chambéry.

* * *

La sepoltura di Gesù è così sinteticamente definita e descritta:

> Essa fu: a) intenzionalmente provvisoria e affrettata; b) di fatto definitiva (p. 241).
>
> « Proprio nell'ipotesi di una *prima fase* di sepoltura, in attesa della seconda finale e conclusiva (che di fatto non venne), è completamente sconvolto ogni ragionamento riguardante la sepoltura di N.S. La questione sta nel sapere come potè essere effettuata quella prima fase che non comportava evidentemente la cura minuziosa e rituale della vera sepoltura » (pp. 275/276).

L'osservazione è più che giusta, ma gli studiosi non sono ancora giunti a dare quella risposta conclusiva che ci darebbe soddisfazione di molte supposizioni. Da parte sua il Ricci opina che

> — « il lenzuolo, imbevuto di olio mirrato con aloe per la parte che veniva a contatto con il volto, subiva la maggior impressione a causa degli elementi sottostanti: sudore, sangue, ecc. » (p. 123, n. 1 e p. 124); anche se altrove è detto che il volto di Gesù è stato asciugato prima della crocifissione (cfr. pp. 82, 84, 86);
>
> — « il volto di N.S. coperto dalla Sindone venne poi coperto dal sudario, e dalle bende il cui ufficio fu particolarmente quello di stringere fasciando » (p. 120);
>
> — « ogni dubbio che la Sindone sia stata a immediato contatto con santo volto sembra ormai eliminato » (pp. 289/290).

Nella conclusione ammette che ha pure agito

> « un fenomeno vaporigrafico, concomitante a quelli chimici e biochimici, di cui ha perfezionato le impronte al limite del contatto » (p. 290).

L'integrazione delle due azioni: azione di contatto e azione di vapori, non è una novità perché già espressa e sostenuta anche da altri, per esem-

pio dallo Scotti: « *L'immagine della Sindone è dovuta a una duplice azione, di contatto (zone in bistro), e di evaporazione o contatto più tenue, in zone meno umide (zone di colore più tenue)* » (1).

Ma questo particolare non è esposto chiaramente dal Ricci ed anche le citazioni riportate non sono il meglio di quanto avrebbe potuto riferire. Per quanto mi riguarda, trascrivo quanto da me sostenuto dopo l'esposizione dei vari pareri, poche pagine dopo quella a cui fa riferimento il Ricci (p. 283): « L'azione di contatto tra corpo e lenzuolo e l'azione del vapore acqueo, agente su una distanza minima, si integrarono a vicenda, perché senza la prima — azione di contatto — non avremmo il modellato del corpo, e senza la seconda — azione di vapori — non avremmo il debole sfumato e l'inversione delle distanze: cose ammesse da tutti» (*Conversazioni e discussioni sulla Santa Sindone*, Torino, 1968, p. 90).

Le stesse espressioni erano già state scritte nel 1956 (cfr. *La Santa Sindone e la questione della sua autenticità*, Filmine Don Bosco, F 25, p. 60).

L'ipotesi sostenuta dal Ricci dei

lini giacenti e il sudario, ripiegati a modo e separati sulla mensa del sepolcro (p. 294),

raffigurata anche pittoricamente nella riproduzione 145, è l'interpretazione dell'Autore dei passi di Giovanni in cui è descritto il ritrovamento dei vari oggetti e indicata specificatamente la loro posizione:

othonia cheimena - linteamina posita

sudarion entetuligmenon - sudarium involutum

in cui è evidenziata più che la contrapposizione di luogo quella del modo di essere.

Il Ricci non tiene in considerazione e neppure cita nella bibliografia i contributi del padre Lavergne, che ben dovrebbe conoscere perché pubblicati nella rivista del Centro Internazionale di Sindonologia, SINDON (n. 5, aprile 1961, pp. 7/32; n. 6, settembre 1961, pp. 5/31), del Balagué (*La prueba de la Resurreccion (Jn 20, 6/7)*, Estudios biblicos, XXV, 1966, pp. 169/92) la cui traduzione, più fedele e più felice di quella italiana, è stata accolta nei testi ufficiali della Conferenza episcopale della Spagna, « Y contempla los lienzos (yaciendo) aplastados, y el sudario, que habia estado en su cabeza, no aplastado igual que los lienzos (juntamente con los lienzos), sino al contrario envuelto (o arrollado dentro) en su lugar » (p. 191), del Landucci (*I Vangeli*, vol. IV, Fabbri Editori, Milano, 1965) e dello Spadafora — anche se sfavorevole alla Sindone — (*Prova fisica della Risurrezione di Gesù*, in Leone XIII e gli studi biblici, Rovigo, 1976, pp. 248/67) e di altri esegeti che sostengono più aderente al testo

(1) *Il primo convegno internazionale di Sindonologia*, Salesianum, XIII, 1951, 1, p. 140.

di Giovanni e più probativo il ritrovamento dei lini nel sepolcro nella stessa posizione in cui erano stati messi per comporre il cadavere di Gesù, ma dopo il grande avvenimento della Risurrezione ricaduti afflosciati, appiattiti, con il sudario-mentoniera (che il Ricci accetta per Lazzaro e non per Gesù) ancora rotolato al suo (stesso) posto entro il Lenzuolo.

Se parecchi esegeti, senza forzati concordismi, accettano sia l'autenticità della Sindone sia questa interpretazione dei passi di Giovanni, tradotti e spiegati in una forma filologicamente corretta e altamente dimostrativa, la non accettazione della spiegazione proposta obbliga a pensare

— o a una materializzazione dei fatti (Cristo stesso o gli angeli che piegano i lini in quel modo separatamente)

— o a un gioco di prestigio dei lini che si dispongono da soli separatamente in quel determinato modo che non è rilevabile dalle espressioni giovannee.

Sono soluzioni che non danno soddisfazione alla intelligenza, che non accetta degli inutili miracoli, oltre quello così strepitoso e così misterioso che la posizione dei lini composti come al venerdì sera, ma senza il cadavere, necessariamente e ragionevolmente esige.

* * *

Ci rincresce che le suesposte osservazioni possano recare dispiacere al caro amico, che grandemente stimiamo per la sua molteplice e vasta attività. Il silenzio o le solite espressioni convenzionali ci sarebbero sembrate una mancanza di sincerità nei suoi riguardi e una mancanza di rispetto verso i lettori, che dalle recensioni e segnalazione di libri si attendono informazioni chiare e oggettive.

LUIGI FOSSATI

LIBRI RICEVUTI

L. Jammarrone: « Hans Küng eretico » - Civiltà, Brescia 1977, pp. 395.

A. Trapé: « Sant'Agostino » - Esperienze, Fossano 1976, pp. 441.

C. Tremontant: « La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme » - Seuil, Paris 1977, pp. 217.

D. Settembrini: « Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels » - Laterza, Bari 1974, pp. 315.

A. Alfoldi: « Costantino tra paganesimo e cristianesimo » - Laterza, Bari 1976, pp. 145.

S. Kleiner: « Dieu premier servi » - Téqui, Paris 1974, pp. 369.

R. Orfei: « Fede e politica » - Longanesi, Milano 1977, pp. 245.

O. Clement: « L'altro sole » - Jaca Book, Milano 1977, pp. 200.

AA.VV.: « La riscoperta dello spirito » - Jaca Book, Milano 1977, pp. 353.

H.U. Von Balthasar: « Nello spazio della metafisica » - Jaca Book, Milano 1977, pp. 379.

P. Levert: « Il n'y a pas de problème de l'existence de Dieu » - Aubier, Paris 1976, pp. 174.

L. Bouyer: « Mystère et ministères de la femme » - Aubier, Paris 1976, pp. 108.

C. Westermann: « L'Antico Testamento e Gesù Cristo » - Paideia, Brescia 1976, pp. 68.

G. Savoca: « Un profeta interroga la storia » - Herder, Roma 1976, pp. 214.

S. Fiores: « Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort » - Dayton, Ohio 1974, pp. 296.

M. Girard: « Louange cosmique » - Désclée, Paris 1973, pp. 226.

« Testi sumerici e accadici » - UTET, Torino 1977, pp. 765.

G. Feliciani: « Le conferenze episcopali » - Il Mulino, Bologna 1974, pp. 592.

AA.VV.: « The law of the spirit in Rom. 7 and 8 » - S. Paolo, Roma 1976, pp. 336.

G. Barbier: « Le goût de Dieu » - Cerf, Paris 1976, pp. 142.

E. Peretto: « La giustizia. Ricerca sugli autori cristiani del II secolo » - Marianum, Roma 1977, pp. 348.

P. Prini: « Marcel e la metodologia dell'inverificabile » - Studium, Roma 1977, pp. 192.

P. Ferlay: « Jésus notre Pâque » - Centurion, Paris 1977, pp. 232.

S. Marhaba: « Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea » - (P.S.) 250-253.

AA.VV.: « Osservazioni alle perizie ufficiali sulla S. Sindone » - (T.L.) 253-255.

P. Zovatto: « Il vescovo Antonio Santin e il razzismo nazifascista a Trieste » - Rebellato, Venezia 1977, pp. 91.

G. Lohfink: « Ora capisco la Bibbia » - Dehoniane, Bologna 1977, pp. 167.

A. Speyr: « L'uomo di fronte a Dio » - Jaca Bock, Milano 1977, pp. 142.

M. Casola: « Storia d'amore per due voci pari » - Jaca Book, Milano 1977, pp. 192.

AA.VV.: « Liberalismo e integralismo. Storia della Chiesa VIII/2 » - Jaca Book, Milano 1977, pp. 540.

A. Haxthausen: « Viaggio nell'interno della Russia » - Jaca Book, Milano 1977, pp. 398.

E. Menestò: « Le vite antiche di Jacopone da Todi » - N. Italia, Firenze 1977, pp. 288.

Maria di Gesù: « Prospettive storiche » - Cantagalli, Siena 1977, pp. 357.

F. Bersini: « Il matrimonio dei cattolici non credenti » - Paoline, Modena 1977, pp. 86.

B. Lonergan: « Il pluralismo dottrinale » - Paoline, Catania 1977, pp. 77.

G. Antignani: « Mons. Giuseppe Di Donna » - Cantagalli, Siena 1977, pp. 177.

G. Antignani: « Eleonora Montalvo » - Cantagalli, Siena 1977, pp. 432.

S. Tarsia: « L'uomo » - Cantagalli, Siena 1977, pp. 210.

B. Mondin: « Il linguaggio teologico » - Paoline, Alba 1977, pp. 185.

S. Frank: « Il pensiero religioso russo » - Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 279.

C. Violante: « Studi sulla cristianità medioevale » - Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 412.

AA.VV.: « Persona e ordinamento nella Chiesa » - Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 594.

M. Neusch: « Aux sources de l'athéisme contemporain » - Centurion, Paris 1977, pp. 311.

H. Bourgeois: « Libérer Jésus » - Centurion, Paris 1977, pp. 275.

AA.VV.: « Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914 » - Il Mulino, Bologna 1977, pp. 262.

AA.VV.: « Nikolaus von Kues als Promotor der Oekumene » - Matthias-Verlag, Mainz 1971, pp. 224.

AA.VV.: « Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems » - Matthias-Verlag, Mainz 1975, pp. 287.

A. Cagiati: « Intervista alle suore » - Marietti, Torino 1977, pp. 187.

AA.VV.: « Storia dei partiti popolari in Sardegna 1890-1926 » - Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 462.

P. Miquel: « L'expérience de Dieu » - Beauchesne, Paris 1977, pp. 141.

N. Bosco: « Vladimir Soloviev esperienza religiosa e ricerca filosofica » - Giappichelli, Torino 1976, pp. 140.

D. Cecchetti: « L'esegesi Biblica dai Padri all'umanesimo » - Giappichelli, Torino 1976, pp. 128.

Marietti: « Dizionario teologico interdisciplinare » - Torino 1977, 3 voll.

F. Mauriac: « Lacordaire » - Beauchesne, Paris 1976, pp. 145.

N. Berdjaev: « Cristianesimo e lotta di classe » - Casa di Matriona, Milano 1977, pp. 124.

AA.VV.: « Rinascita cristiana nell'Urss » - Casa di Matriona, Milano 1977, pp. 294.

Cyrille d'Alexandrie: « Dialogues sur la Trinité » - vol. 2, Sources Chrétiennes, Cert, Paris 1977, pp. 470.

AA.VV.: « La revisione del concordato alla prova » - Il Mulino, Bologna 1977, pp. 377.

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo
Luigi Fiore
Filippo Garrone
Filippo Liverziani
Franco Molinelli
Benedetta Papasogli
Piero Stefani
Sandro Strozzi

LIBRI

HANS URS VON BALTHASAR: « NELLO SPAZIO DELLA METAFISICA: L'ANTICHITA' » - quarto volume di **Gloria** - traduzione dal tedesco di Guido Sommavilla - Milano, Cooperativa edizioni Jaca Book 1977, pp. 371.

La Jaca Book viene traducendo *Herrlichkeit* di von Balthasar in italiano: una opera singolare, che si situa fuori dal tipo manualistico-sistematico della teologia tradizionale e cerca nella « estetica della Rivelazione, un nuovo occhio » per il pensiero teologico, nei suoi rapporti con la natura e con la storia. L'autore cerca sia nella figura globale della Rivelazione, il Cristo, che nei suoi « teologi » la coerenza e l'integrità di un disegno, non strutture analitiche e deduttive. Ciò comporta l' ipotesi di un nuovo criterio di teologia, assai diversa dalla applicazione meccanica dei *loci theologici* della teologia controriformistica e dal linguaggio strettamente metafisico della teologia bassomedievale. Ciò richiede tuttavia una capacità di sintesi culturale, come quella del von Balthasar, che illustra la teologia in rapporto stretto con le visioni del mondo ed evidenzia, al tempo stesso, la dimensione personale di ogni grande costruzione teologica. Cade così la tendenza a una teologia chiusa in un linguaggio astratto, separata dal concetto stesso della creatività spirituale personale.

L'opera teologica è considerata da von Balthasar come una creazione di immaginazione e di bellezza, in cui si esprime nella figura del pensiero la persona dell'autore, eco della persona di Cristo. Il tipo di fusione tra idea e persona che avviene al livello del Cristo sorge anche a livello del pensatore che riceve la grazia di creare se stesso e il suo sapere come figura cristiana.

Nel presente libro, von Balthasar affronta il problema del bello estetico e metafisico con la gloria del Dio rivelato. Il libro tratta del divino nel mito e nella filosofia greca, e poi il suo accoglimento nella teologia cristiana. Ma l'inserimento di questo libro nella economia generale dell'opera conduce al singolare fatto che il cristianesimo appare rappresentato immediatamente dal pensiero teologico premedievale e medievale. Il periodo delle origini e l'epoca patristica sono saltati di colpo. Da Virgilio a Plotino, passiamo a Boezio per fermarci con s. Tommaso d'Aquino. Perché una tale resezione della patristica greca, tanto più singolare in chi, come l'autore, ha introdotto nella teologia contemporanea s. Massimo il confessore? Come dimenticare s. Teodoro Studita e la teologia dell'icona?

Ma è ancor più singolare il ruolo che finisce per avere s. Tommaso. L' autore non lo ha posto tra gli « stili teologici », tra i grandi creatori delle figure del pensiero cristiano. Von Balthasar vede in Tommaso colui che ha introdotto meglio il mondo del *kalon* nel mondo della gloria, colui che ha pensato con miglior esito il problema antico e pagano all'interno del cristianesimo.

Ciò è difficile ad affermarsi: né conosciamo abbastanza bene la totalità composita dell'opera del von Balthasar per poter dare come sicura la lettura che pur risulta ovvia considerando questo libro in se stesso. Tommaso qui appare il tipo compiuto del pensiero cristiano — gentile, colui che fa maturare un compiuto frutto dalla pianta della Chiesa dei gentili.

Il libro indica una conoscenza di prima mano dello svolgimento del pensiero antico: è la storia del pensiero religioso e filosofico greco letta a partire dal fatto cristiano. Il riferimento alla Rivelazione cristiana entro cui il mondo greco troverà conclusione accettando il Vangelo e divenendo parte tanto rilevante della Chiesa dei gentili consente di leggere la storia del pensiero greco come un cammino verso la fede. E in questo modo si potrà comprendere come il mondo romano costituisca come l'ultimo termine del cammino dell'ellenismo verso il cristianesimo, un ultimo termine in cui appare il *proprium* del contributo romano.

Il von Balthasar offre dunque una storia teologica, o più esattamente una storia della teologia ellenica pensata in chiave teologica: una teologia alla seconda potenza (non a caso gioca qui il punto di vista rivelato) di un materiale che già per natura sua ha natura teologica. Il problema del rapporto dell'uomo e di Dio è al cuore di tutte le manifestazioni del genio greco.

L'autore considera la relazione eminentemente teologica (tra il divino, il cosmico e l'umano) così come il mito e la filosofia greca la manifestano. Così sottolinea, in Omero, il mito come capace di esprimere il tema dell'amicizia tra il dio e l'uomo. Il divino appare come libero, ma nel suo vertice in Zeus, forzato alla scelta. Il limite si impone alla scelta di Giove come a quella dell'uomo: la scelta è in se stessa una necessità. Così Zeus si attrista perché favorire un mortale vuol dire opprimere l'altro: ciò che è vita per l'uno è morte per l'altro. In Esiodo il problema si complica: regna ovunque, tra gli dei e gli uomini, un ordine di diritto, che si esprime all'interno di un rapporto di colpa e di castigo. Compare il mito del progressivo invecchiamento del mondo, dall'età dell'oro all'età del ferro. La condizione umana è segnata dal potere senza amicizia degli dei. Qui appare l'etica della misura, espressa nell'anno contadino delle opere e dei giorni. Il cosmo è una protezione contro il rischio del diritto divino, portatore di sanzione.

Dalla negatività del potere divino, che ritorna in Archiloco, si salva, in Saffo, *eros*, che dona la gioia dell'attimo permeato d'amore. E in Pindaro splende l'eccezione della lotta, dell'*agon*, in cui l'*eros* divinizza il corpo e incarna il dio. La vittoria è la garanzia divina, la splendente eccezione. E questa *aretà*, virtù, che il poeta sa guardare: egli è quell'essere profeticamente benedetto dall'alto che, intuendo la luce dell'*aretà*, può accordarle la forma e lo spazio della celebrazione.

Ancora una più ampia eccezione cerca Eschilo, in cui si esprime la conciliazione dell'antico, avverso, femmineo mondo titanico con il nuovo mondo d'ordine olimpico. Così si ha la metamorfosi delle divinità della carne e del sangue, delle Erinni, dee della vendetta, nelle benigne Eumenidi. Si ha così l'assorbimento delle realtà notturne nella chiarezza diurna greca dell'ordine etico, statale ed estetico « un evento senza confronti nella letteratura mondiale, se si prescinde dal grande arco che unisce l'Antico ed il Nuovo Testamento » (p. 113). La *charis* divina si manifesta qui come principio di rovesciamento di un ordine fondato sul ciclo di ingiustizia/sanzione: un atto personale divino, in quanto grazia, fonda insieme il diritto umano/divino. E il tema torna, diversamente, in Sofocle. Anche qui si ha un atto divino di grazia. Nella crudele umiliazione dell'uomo appare la sua colpa; « c'è però in questo *ecce peccatum* che mette paurosamente a nudo un *ecce gratia* che tutto riconcilia » (p. 121). Il corpo umiliato di Edipo è salvifico e può arrecare più bene di ogni forma bella. Ma in Euripide, al contrario, l'uomo sostituisce realmente il dio. Solo l'uomo soccorre quando

il dio viene meno. Il tempo della religione mitica sembra qui conchiuso a livello della coscienza e dello spirito. Qui appunto il von Balthasar trova le ragioni, nell'esaurimento della verità del mito, del «passaggio alla filosofia». Platone è la figura chiave di questo passaggio.

Nel *Convito,* l'amore è definito come « intermedio » *(metazù)* tra divino ed umano, e di conseguenza come un grande demone, essendo l'elemento demoniaco intermedio tra Dio ed uomo. Al termine dell'*eros,* come sua essenza, emerge non una semplice contemplazione, ma un esistere insieme e accanto, un « generare nella verità », sicché all'amante riesca di diventare un « amato da Dio » e in tal modo immortale. Il modello sessuale, che si è imposto nei discorsi del *Convito* sino al punto vertice, viene qui trasceso nella intuizione del miracolo di una fecondità del finito nell'assoluto. Ma non solo l'amore ma anche il sapere è per Platone, un demone dell'intermedio, perché esso sa l'« essere non è », per il « fatto stesso che è molteplice », sa che l'essere che si contrappone alle sue parti è attraversato dal nulla.

L'ultima parola è quella circa il bello, contenuta nel *Timeo.* Qui l'universo non è più apparizione nullitaria del vero essere, l'« insondabile luogo della similitudine », ma Dio autosufficiente: la differenza tra idea ed universo si verifica all'interno dello stesso elemento divino. Il mondo non è solo una copia, *(eikon)* ma un'immagine quasi sacramentale degli dei *(agalma ton aidion theon):* l'anima del corpo sta al corpo come l'anima singola al corpo singolo così che l'anima non ha che da guardare al cosmo, che è sempre in perfetto divino equilibrio, per avere un modello da imitare. Contemplare l' ordine del mondo è per l'anima il modo di rimanere nell'ordine. Così si comprende la formula chiave che il Timeo offre: « ogni buono è bello, ma il bello non si dà senza interna misura ». La misura dell'universo, la sua bellezza, è la manifestazione della sua realtà divina.

Il divino e il cosmico sono qui fusi, ma a prezzo del carattere individuale del divino, che il mito conserva. L'elemento antropomorfico è totalmente sparito ed è sostituito dalla proiezione sul divino della cosa mondana.

La religione progettata a partire dalla filosofia si fonda su due dogmi: il *theion* come l'onniabbracciante (nella tradizione aristotelica) o l'onnipenetrante (in quella stoica) e la *syngeneia,* come affinità parentale tra lo spirito umano e lo Spirito divino. Aristotele, l'Aristotele conosciuto sino al primo secolo ed ora perduto, insieme all'ultimo Platone apre la porta allo stoicismo. I corpi celesti manifestano i motori immobili che li guidano: e l'ordine stesso che è nel mondo e che si manifesta nei corpi degli animali.

Epicuro rappresenta il rifiuto di questo concetto del rapporto tra cosmico e divino: egli cerca la gioia e respinge il bello che non vi conduce. L'epicureismo rappresenta una rivendicazione della individualità, in un mondo che tutto risolve nella contemplazione dell'oggettivo. Ma Platone aveva aperta anche un'altra via: che la religione poteva percorrere: interpretare a ritroso i miti, vedere proprio in essi le affermazioni della permanenza del mito nel tempo della filosofia. Il mito stesso poteva essere interpretato come una più alta forma di religiosità, che salvava i diritti dell'individuale nell'umano e nel divino. Questa corrente che esiste e rimane a livello della pratica religiosa, ritrova solo poi di fronte al cristianesimo trionfante la sua base religiosa, in forma diversa, con Porfirio e con Giamblico.

Il mito, la religione e la filosofia conducono così al cristianesimo: « Atrio, anticamera: ma come indispensabile dal momento che noi non possiamo diventare cristiani altro che come ebrei o come pagani! Noi possiamo certo proclamare, con la voce di petto della convinzione, assieme a K. Barth che il cristianesimo non è una religione; assieme a Kierkegaard che non è una filosofia e assieme a Bultmann che non è un mito: ma Dio non sarebbe diventato uomo se non fosse venuto intimamente e positivamente a contatto con tutte queste tre

forme. Voler depurare (la Bibbia) da ogni religione, filosofia e mito significherebbe voler essere più biblici della Bibbia e più cristiani di Cristo » (p. 224).

Ciò indubbiamente lascia aperto il problema, se, nel tempo ecclesiale maturo in cui stiamo vivendo, mito, religione e filosofia abbiano ancora un senso. La scienza e la tecnologia ci offrono il mondo non come la Cosa da contemplarsi ma un oggetto da dominare; e in questo senso sono figli esclusivamente della Bibbia e non del mondo greco. La stessa Parusia, con i nuovi cieli e la nuova terra, è una radicale « manipolazione » teandrica del mondo. Ma il von Balthasar ha ragione nel sostenere che non si può proiettare sulla realtà della Bibbia ciò che è invece il suo frutto nella storia.

Come figure conclusive del mondo greco-romano, von Balthasar pone Virgilio e Plotino.

In Virgilio si dissolvono le categorie in vigore fino allora: mito, filosofia, religione. In lui si incrociano due aspetti della natura e dell'esistenza: l'amore tragicamente incompiuto che fa sorgere nel mondo un inconsolabile lamento: e la possibilità di una insperata, incomprensibile, favolosa eternità. Il divino si manifesta come senso della storia nel cammino di Enea: le umili origini, la glorificata povertà si chiudono nello splendente fato di Roma. Ma questo punto di arrivo giustifica una tale potenza di significato, tali sacrifici di tante generazioni? La storia non può essere giustificata, più della natura, all'interno del mondo degli dei. Virgilio, il cui Enea sembra ripercorrere il modo della vocazione e del cammino di Abramo, esprime un vertice nella concezione, nella storia, ma un vertice che crolla rovinosamente senza un evento divino. Non a caso Costantino fa iniziare il concilio di Nicea con la lettura della « messianica » egloga quarta.

Plotino esprime la maggior trascendenza che era possibile esprimere senza la Rivelazione nella sua dottrina dell'Uno. L'essere e l'intelligenza ne manifestano lo splendore, ma non ne rivelano la realtà. Il mondo e il sapere vengono colti come splendore di una Bellezza che li trascende. Plotino sintetizza ancora una volta l'eredità greca: l'essere è bellezza perché rivelazione del divino. La teologia cristiana assumerà le sue inquadrature, così come assume il destino di Roma quale segno e preparazione dell'evento cristiano. E la prefigurazione gentile ha segnato lo stesso evento cristiano: « visto nel complesso, il cristianesimo ha pensato se stesso soprattutto con categorie straniere: questo fu il pedaggio che esso dovette pagare per l'ardimento di Paolo (e dello stesso Gesù) per cui il vangelo fu portato immediatamente ai pagani che avevano già concepito Dio, il mondo e l'uomo in categorie mentali proprie e da lungo tempo fissate. In tal modo la novità cristiana, senza rinunciare alla sua esigenza di penitenza e di conversione, fu vista dapprima in forma dominante (che nel medioevo si è persino ulteriormente accentuata) sotto l'angolo visuale del compimento dell'uomo antico; e poiché per l'uomo antico Dio e l'uomo si incontravano nel concetto medio del (macro) cosmo — in cui Dio si esplicava, e di cui l'uomo era, in piccolo, la quintessenza — il cristianesimo divenne, per oltre un millennio, cosmologia » (p. 291). Così può accadere che « la magnificenza ostensoria della religiosità cosmico-mistica divenga dimenticanza di Cristo e il mondo della bellezza si sovrapponga al mistero della gloria biblica: bisogna attendere Lutero — che oggi finalmente comincia ad incidere piano piano sul mondo cattolico — per rendere consapevole l'acutezza della crisi » (p. 292).

Così tre grandi temi antichi entrano quasi intatti nel quadro della visione cristiana: il tema dell'*exitus* e del *reditus* delle creature da Dio a Dio; il tema dell'*eros* come spinta radicale della creatura finita nella sua dinamica di trascendenza verso Dio unità e bellezza originaria, il tema della bellezza spirituale.

La parte che riguarda il cristianesimo e che sorprendentemente inizia con Boezio, e termina in s. Tommaso.

Dobbiamo vedere in questa linea del pensiero cristiano piuttosto quel compimento del mondo antico che l'espressione autentica del Dio rivelato, che von Balthasar ha in linea generale tematizzato, attribuendola in modo particolare al Medio Evo? E' infine da questo punto di vista, il rapporto tra la Gloria biblica e la bellezza greca, quello in cui tutti gli autori medievali, compreso s. Francesco d' Assisi, vengono considerati. E tale situazione non chiarita diviene un punto di incertezza nella comprensione stessa del pensiero del von Balthasar: sembra si debba dividere una doppia linea, all'interno del cristianesimo, tra stili espressivi del rivelato ed espressioni culturali di compimento del mondo antico. Tommaso è visto infatti da von Balthasar proprio come mediatore tra il *kalon* e la Gloria: « La dottrina tomistica della distinzione tra *esse* ed *essentia* è una formula filosofica; ma essa permette un'altra volta di separare finalmente in modo netto la « gloria » di Dio dalla bellezza cosmica: permetterà anzi, come indicava la citazione sopra riportata, di riconquistare il senso per questa gloria anche e addirittura per il credente e per il teologo » (p. 357)? E ancora: « Tommaso è *kairos* in quanto istante storicamente transeunte fra un mondo antico che pensa misticamente (alla maniera greca o cristiana) che vedeva filosofia e teologia formanti un tutt'uno e un mondo dualistico ormai alle porte il quale (alla maniera cristiana o non cristiana) dividerà lacerandole in due parti filosofia e teologia della rivelazione e da ognuna cercherà di comporre una realtà » (p. 358). Ciò non può non lasciare perplessi: forse perché è del tomismo come il formalizzare la distinzione reale tra essenza ed *esse* come il centro e il cuore del pensiero di Tommaso. Ma può una distinzione metafisica, largamente questionabile, fondare da sola la libertà e la dicibilità della Gloria? Non è proprio della Rivelazione e dunque della teologia di partire da se stessa? Non è la potenza dell'assimilazione dello storico piuttosto che la sottigliezza della mediazione quella che fonda gli universi teologici, che von Balthasar definisce come « stili »?

La conclusione cristiana del grande processo del mito e della filosofia quale forma di espressione religiosa dello spirito ellenico e romano, quale il von Balthasar ce la offre, ci appare sproporzionata rispetto alla qualità di prospettive e di temi che egli ha raggiunto. Nasceva dal testo del grande bilancio critico di quel mondo dei gentili che divenne la chiesa dei gentili quale il von Balthasar l'ha compiuto, la possibilità di un nuovo tempo, in cui il grande legato del mondo greco sia conservato ma come passato ed inverato in una prospettiva esclusivamente biblico-cristiana. Ciò costituisce forse il messaggio spirituale implicito nell'universo che la scienza e la tecnologia dissacrano, continuando la desacralizzazione biblica. Ma non sappiamo se l'autore possa far proprio questo pensiero.

G. B. B.

HANS URS VON BALTHASAR: « LA GLOIRE ET LA CROIX - LES ASPECTS ESTHÉTIQUES DE LA RÉVÉLATION » - Il Styles - d'Irené a Dante - Aulier, Paris 1967, pp. 412.

Il von Balthasar offre qui una storia e un'interpretazione della teologia sotto il segno del tema della Gloria divina e del bello: un tema che, inevitabilmente, non è laterale rispetto alla teologia, ma è un modo per afferrarla e interpretarla tutta.

Da Ireneo a Bonaventura, cioè nel periodo della patristica e della grande Scolastica, von Balthasar tratta di Ireneo, di Agostino, di Dionigi, di Anselmo e di Bonaventura. Le scelte configurano un disegno: ci si trova di fronte a teologi creatori, che hanno offerto nella loro opzione teologica, una visione del mondo: sì che tutti i problemi significativi dell'orizzonte umano rimangono qualificati dalla loro scelta, anche se essa non tratta

direttamente di essi. Ci troviamo di fronte non a manualisti, ma a pensatori. Tuttavia come escludere, da questo orizzonte, Origene, e di fatto, salvo Dionigi, tutta la patristica greca? La scelta di von Balthasar è rivolta solo al pensiero occidentale. Questa scelta tuttavia sembra non essere una pura limitazione di campo, ma ha in sé una ragione, che seppur brevemente, il von Balthasar segnala: si tratta di includere solo quelle dottrine in una non perfetta integrazione tra visione del mondo e teologia, ma non si verifica. Per questa via egli esclude, sia pure con motivazioni diverse, sia Origene che Tommaso.

L'autore ha forse ricercato il *perfectum* di ciascun « stile » intendendo per *perfectum* quel pensiero che integra più completamente e fedelmente visione del mondo o teologia, e raggiunge così la pienezza di uno « stile » determinato: non è indispensabile parlare di Scoto Eriugena, quando si è parlato di Agostino e di Dionigi, o di Claudel quando si è parlato di Dante.

Figure come quelle qui considerate sono sin troppo note perché sia facile dire su di esse qualcosa di nuovo. Il taglio di storia della cultura unito a quello teologico riesce tuttavia a offrire una prospettiva diversa, a porre in risalto la capacità di influenza culturale generale di un pensatore, unitamente alla sua autenticità teologica.

Ireneo, è un pensatore unico, che esprime il dato rivelato fuori del platonismo, il tipo di pensiero che offre le vie più facili di accesso del kerigma evangelico alla cultura ellenistica. La polemica contro lo gnosticismo conduce Ireneo a porre in risalto la pregnanza materiale e corporea della salvezza, offrendo così una visione storica del cosmo e cosmica della storia. L'uomo appare come il punto conclusivo della storia della creazione e la storia dell'uomo comporta il radicale mutamento della creazione. Il cosmo si incorpora nell'uomo e viene perciò interpretato storicamente, mentre l'evento umano appare come il senso e il compimento del mondo. L'uomo nella sua dimensione corporea è visto da Ireneo come il senso ed il centro del mondo. Abbiamo così uno « stile » teologico, che non si è più ripetuto per più di un millennio. Von Balthasar ritrova gli accenti di Ireneo in Péguy e li interpreta come il segno di un ritorno che è un rinnovamento radicale.

La categoria dominante di Ireneo è una categoria storica: quella di *compimento*. Adamo si compie in Cristo, il Vecchio Testamento si compie nel Nuovo Testamento. Il compimento è anche *fondamento*: tutto è contenuto in ciò che è venuto storicamente dopo. La creazione è vista come manifestazione del Verbo, e in particolare manifestazione del Verbo sono considerate le teofanie del Vecchio Testamento. Dio si abitua, dice con altissima espressione Ireneo, ad abitare con l'uomo: questo è il senso dei tempi prima di Cristo, ed in modo particolare della economia veterotestamentaria. La categoria di compimento consente ad Ireneo di mettere innanzi un'altra categoria, anch'essa eminentemente storica: quella di *continuità*. E' il Verbo che sin dall'inizio guida il processo cosmico-storico: la medesima dottrina di salvezza corre dunque per tutti i tempi, è la più antica. Per questa essa si mostra con la verità della tradizione. Ireneo è il teologo della tradizione perché ha pensato la *historia salutis* in termini di compimento e di continuità. Di questo ordine fanno parte anche le calamità storiche. L'uomo è il termine di una pedagogia divina di cui fa parte l'*experimentum*, la prova: è un bambino che diviene gradualmente e è iniziato al mistero di Dio. Contro il catastrofismo ed il pessimismo gnostico, Ireneo è il teologo della bontà dell'ordine cosmico-storico. Ireneo è un teologo della redenzione: la positività del mondo si fonda su Dio divenuto il *Christus patiens*.

La Croce è il fondamento della continuità e del compimento. Risulta così la autenticità teologica e la potenza culturale del pensiero di Ireneo, esempio decisivo di una grande teologia non mediata dal platonismo. Attraverso Ippolito e Tertulliano, la teolo-

gia di Ireneo preserva l'occidente cristiano dalla nera soggezione del platonismo degli alessandrini e fonda così il suo volto ecclesiale e la sua specificità culturale.

Il von Balthasar espone Agostino soprattutto a partire dalle opere giovanili. Ciò conduce a mettere in luce il carattere di riforma del platonismo a partire dal concetto del Dio trascendente e immanente proprio della Rivelazione.

Il linguaggio di Agostino prende di fatto forma nelle sue opere giovanili. La trascendenza e l'immanenza del Dio rivelato fondano la teoria della conoscenza umana come illuminazione divina: e la conoscenza acquista perciò una dimensione ontologica. E' l'anima come sostanza (e sostanzialmente tripartita in memoria, intelletto e volontà) che riceve l'illuminazione: qui appare il tema *ontologico* che sarà proprio della « metafisica cristiana ». Agostino non rileva sul piano ontologico la personalità di Dio, perché essa è per lui un dato rivelato dominante: ma la personalità divina si ripercuote sulla personalità dell'uomo. L'anima non è in Agostino solo un principio metafisico, ma una persona, ed è anche questo che il porre le facoltà a livello della sostanza, a livello ontologico, sottolinea. E' in funzione di questa prospettiva che Agostino fonda una dottrina del tempo.

Il tema della musica, cioè dell'armonia nel trapassare dei suoni, gli appare come la forma stessa del tempo: il generare armonia trapassando. Questo è dovuto al riflesso stesso dell'ordine, cioè dell'unità, nella dimensione sensibile. E' tuttavia l'anima il luogo in cui il trapassare del tempo appare segnato dall'unità, e dunque dalla armonia e dalla bellezza. L'ordine sensibile appare nella sua unità solo sotto il segno del trapasso e della morte.

Il platonismo lascia qui la sua traccia: e tuttavia la lotta al manicheismo ha reso Agostino sensibile al rischio della condanna ontologica della materia. Il dato cristiano sorge nella prospettiva escatologica: i risorti vedranno Iddio con gli occhi del corpo glorificato: Dio apparirà nell'ordine stesso del mondo. Ma soprattutto il centro della visione agostiniana è il Verbo incarnato, il Cristo. Il Figlio, nella carne, è l'immagine del Padre: dunque ben più che un *vestigium,* ed è immagine in quanto Cristo umiliato, mortificato, crocifisso. L'incarnazione non è per Agostino, come era per gli alessandrini, un « latte », una « iniziazione per i bambini e i minori »: a lui la *kenosis* di Cristo appare come la rivelazione della bellezza e della pienezza di Dio: « anche il cammino è bellezza », dice Agostino del Cristo via. Tuttavia il platonismo di Agostino fa sentire i suoi limiti, nella radicale svalutazione della fantasia, cioè dello stesso luogo proprio dell'immagine. Tutto ciò che è fantasia, ivi compresa la creazione artistica, è svalutato: il von Balthasar ricorda il mito evocato da Agostino, quello dei due uccelli, Filocalia e Filosofia. Il secondo è rimasto libero, mentre il primo è stato catturato per l'attrazione delle immagini terrestri. Il carattere intellettuale della sua estetica come ordine dei contrari lo induce a trovare bellezza nell'esistenza del male e dell'inferno. I limiti di Agostino diventeranno limiti del Medio Evo occidentale.

E' solo nella prospettiva escatologica che Agostino ritrova il riconoscimento pieno del nesso tra spirito e corpo. Quando egli afferma che Paolo rapito al « terzo cielo » non può gustare Dio perché non sa se è con il corpo o senza, testimonia una vittoria suprema del pensiero cristiano sul platonismo.

L'eredità platonica si fa sentire ancora nel Medioevo attraverso l'influenza dell'anonimo autore del *corpus* dionigino. Dionigi riprende il tema plotiniano dell'uno, e costruisce una metafisica religiosa sulla sua base. Nelle cose create egli pone due elementi: il partecipato, che è l'elemento che esprime il divino, ed il partecipante, che lo riceve. L'essere diviene così ontologicamente distinto dal vero e dal buono. Ciò che interessa Dionigi non è dunque la creazione come tale, la fondazione del partecipante, (che nell'atto creativo riceve l'essere) quan-

to la illuminazione cioè il modo in cui il partecipante riceve i beni divini.

La distinzione reale tomista tra *essentia* ed *esse* (che qualifica però l'*essentia* al modo della potenza nella filosofia aristotelica) ha probabilmente (ci pare) come antecedente questa distinzione di Dionigi che von Balthasar pone in chiaro rilievo. Dionigi è alla base del linguaggio che sottolinea la oscurità luminosa dell'essere divino e fissa così il linguaggio della teologia mistica. Tuttavia è anche all'origine della separazione tra mistico ed escatologico.

La affermazione di una mediazione angelica come necessaria tra il divino e l'umano è esposta nella chiave della necessità ontologica; sicché ciò che per la tradizione occidentale, dopo Agostino e soprattutto dopo Gregorio, è il *proprium* della beatitudine, cioè la visione immediata di Dio, sembra qui negato. Il tema dell'Uno, si congiunge in Dionigi con l'altro tema plotiniano, la conoscenza stessa implica decadenza dall'Uno e quindi intrinsecamente diversità. Ciò fonda la possibilità di un sistema di comunicazione fondato necessariamente sulla mediazione: ogni differenza nella conoscenza è differenza ontologica. Ogni degradare della conoscenza implica perciò un'ulteriore separazione dal divino e determina la necessità che il grado anteriore nella conoscenza venga concepito come mediazione rispetto al successivo.

Con Agostino e Dionigi, si fissa « la forma teologica dell'occidente » (pag. 189).

Con Anselmo ha inizio un altro movimento, che tende a recuperare qualcosa dell'impronta originaria di Ireneo. Anselmo è il teologo dell'uomo come immagine di Dio. Questa immagine appare situata soprattutto nella libertà. E' alla luce del tema dell'immagine che appare il valore dell'« argomento » anselmiano. Il tema dell'immagine fonda appunto l'ontologia della «metafisica cristiana». Infatti se il vertice del pensabile, che il Dio rivelato ha fatto apparire, è irreale, tutto il pensabile lo è. Ciò comporta il principio del primato dell'essere e quella, legato al primo, della verità della *mens*. Solo ciò che è è vero, ed è vero nella misura in cui è; e il vero d'altro lato, è una relazione necessaria dell'essere con la *mens*.

L'argomento ontologico è la fondazione dell'ontologia, ed ha quindi il carattere di un primo principio piuttosto che di un argomento. Molto chiaramente il von Balthasar mette in luce la qualità della teologia anselmiana della redenzione, mostrando come ingiustamente essa sia tacciata di giuridismo e di esteriorità. In essa appare il mistero della *kenosis* divina, implicato nella stessa fondazione della libertà creata. Infatti se l'uomo nega Dio con il suo atto di libertà, l'atto umano produce inevitabilmente un effetto ontologico nella relazione dell'uomo con Dio, che solo un atto umano a livello del divino può sanare. L'ordine ontologico risultante dall'atto di creazione è preso seriamente, e con esso è preso seriamente la realtà del male e del peccato.

Nel Verbo incarnato, « una libertà creata amante si rimette interamente alla libertà eterna e possiede il suo modello nella libertà trinitaria del Figlio » (p. 229). Nella realtà escatologica, in cui l'uomo raggiunge la pienezza del Figlio, cade la condizione creata della libertà, in cui esiste la scelta tra due scale di valori: quella della *justitia* e quella del *commodum*. Ogni desiderio umano è allora compiuto, e Dio stesso diviene il principio del desiderare: il cuore entra così nella libertà e nella gioia di Dio. Il punto in cui Anselmo pone la sua preghiera è l'inferno come realtà esistenziale. Anselmo si pone in questo luogo, ed è là che il Cristo scende nella sua passione. L'amore di Dio discende nell'abisso al posto dei peccatori.

La teologia di Anselmo non ha più punte neoplatoniche: come quella di Ireneo, essa è pensata tutta all'interno della Rivelazione.

Il tema della libertà riguarda la persona: direttamente l'anima ma la anima in quanto principio di azione e quindi in quanto integrata nel corpo ed integrante il corpo.

Bonaventura rappresenta il massimo

movimento in questa direzione. Se egli è, in certo modo, l'alternativa ideale a Tommaso, lo è proprio perché rappresenta, nel suo ultimo sviluppo, le *Collationes in Hexameron*, l'intenzionalità formale di «ricondurre» la teologia delle « arti », cioè di fare della Rivelazione il principio di una visione del mondo in cui la filosofia antica è definitivamente raccolta e consumata.

La figura ideale entro cui si conchiude la teologia bonaventuriana è quella offerta dalla sua opera più nota e significativa, l'*Itinerarium:* la figura, cioè, del Cristo come Serafino, apparso a Francesco alla Verna, per imprimergli le stimmate. Le sei ali del Serafino sono la teologia: cioè la conoscenza del mondo, di sé e di Dio; la teologia come scienza totale alla luce della fede. Il vertice supremo della teologia non sono le ali del Serafino ma il Cristo stesso. Francesco è il perfetto sapiente, il vero contemplativo (nel senso bonaventuriano) perché riceva la perfetta *impressio* del Cristo: che è una *impressio* corporea e dolorosa, della carne del Cristo risorto su quella di Francesco di qua della resurrezione. E' in questa *impressio* carnale la suprema sapienza. Qui l'escatologia dei nuovi cieli, della nuova terra è fatta propria dal teologo Bonaventura e posta come il vertice teologale della teologia: « le stigmate sono impresse sul corpo nel momento stesso dell'eccesso estatico dell' anima»: mentre l'anima coglie la beltà divina, questa riveste la figura terrestre. In Bonaventura l'estasi « ... non è l'abbandono del mondo... ma la manifestazione del fatto che il mondo è già abbracciato da Dio » (p. 248). Mistica ed escatologia appaiono dunque come la medesima cosa. Ed è per questo che « Solo la santità consente di ottenere la sapienza » (p. 251). Ed è per questo che la Scrittura torna ad essere veramente la matrice della teologia: occorre evitare di versare tanta acqua di filosofia nel vino della Scrittura che il vino divenga acqua.

La Sacra Scrittura è sorgente della più alta certezza, perché essa può essere colta solo nella luce soprannaturale della fede. Se il modello del cristiano è la trasformazione nel Cristo, l'unità tra l'*impressio* del Cristo e l' *expressio* di Francesco, la gloria di Dio è espressa dall'uomo attraverso la tenebra luminosa: è nella oscurità della Croce che appare lo splendore della gloria escatologica.

E in riferimento a questo modello che la teologia ha la sua forma: « tra il pensiero del mondo ed il pensiero di Dio vi è un perfetto circolo. Sicché il mondo e l'uomo non sono comprensibili che partendo dall'essere e dall' essenza di Dio, e anzi dall'essere e dall'essenza della rivelazione divina in Gesù Cristo » (p. 256).

La teologia del Verbo è al centro del pensiero di Bonaventura: in quanto espressione totale del Padre, il Verbo esprime in se stesso tutto ciò che è creabile, non solamente in ciò che è generale, ma in ciò che vi è di individuale. Egli è la Sapienza di Dio, ricca dei pensieri eterni, egli « rappresenta il multiplo », ma in modo tale che dal lato di Dio, gli corrisponde una sola realtà, che ha perciò più forza per rappresentare di ogni pluralità creata: « la verità è semplice e, nonostante ciò, è infinita » (p. 267). Tutto il creato si fonda sulla generazione del *Logos:* « Dio non avrebbe mai potuto, in ragione del suo volere, produrre una creatura, se non avesse, in virtù della sua natura, generato un Figlio » (ib.). Il Verbo è così « il mondo archetipo ».

L'uomo è immagine di Dio. Perché Dio non è soltanto termine oggettivo trascendente lo spirito creato, ma anche l'*objectum fontanum,* il *fontale principium illuminationis cognitivae.* Più lo spirito attualizza se stesso, più diviene immanente a Dio e Dio a lui. L'immagine di Dio nell'uomo può manifestarsi sia nella piena attenzione a Dio come oggetto sia nella pienezza dell'atto di autocoscienza. Qui la teologia appare come la più perfetta guida alla autocoscienza totale, che è la presa di coscienza del Verbo come principio della conoscenza come *objectum fontanum,* fondante il carattere trascendente ontologicamente dell'uomo. La « riduzione » teologica trascendentale, è la dimostrazione teologica

della possibilità di ogni conoscenza e di ogni tendenza. Mentre il sapiente rivolto al mondo non raggiunge le *rationes aeternae* che *ut moventes*, il vero sapiente le raggiunge *ut quietantes*, nella loro luce originaria. Tale è la potenza della teologia.

Il corpo riceve nel pensiero di S. Bonaventura il ruolo che gli compete in una considerazione cristiana: nell'unione dell'anima e del corpo l'archetipo divino del mondo è manifestato.

L'unità dell'anima e del corpo è tale che il divino stesso è conosciuto attraverso il sensibile. La *mens* conosce il mondo archetipo attraverso il linguaggio delle cose, e lo coglie in se stesso omogeneamente alla propria suprema conoscenza del sensibile come segno del trinitario.

L'armonia tra corpo e anima si manifesta nella valorizzazione bonaventuriana della dottrina dei sensi spirituali, un *sensorium* per Dio, come li chiama von Balthasar. Essi sono definiti quali *perceptiones spirituales circa veritatem contemplandam.* L'esperienza della presenza di Dio nell'anima attraverso i sensi spirituali si manifesta come percezione contemplativa di Dio nelle cose del mondo. La suprema conoscenza di Dio è oltre i sensi spirituali come è oltre la sapienza teologale. Ma il ruolo mediatore dei sensi spirituali è in Bonaventura legato a un tema essenziale, quello del ruolo mediatore del Verbo incarnato: « appartiene alla umiltà essenziale del Figlio — che non vuole essere altro che l'espressione del Padre — di non occupare altro che un centro mediatore, un centro che si sminuisce indicando il Padre nello Spirito Santo » (p. 296). Nel linguaggio della totale *reductio* delle conoscenze umane alla teologia, proprio delle *Collationes* il teologo cristologico appare così come il « verus metaphysicus »: il Cristo è la mediazione dell'essere con se stesso perché fa passare l'essere (in quanto Padre) nell'eguale a se stesso *(secundum se* = il Figlio) all'essere per sé (*propter se* = lo Spirito). La mediazione del Verbo incarnato è dunque eterna, e perciò avviene anche nel paradiso. Il Verbo incarnato, mediatore, è dunque la bellezza di Dio: ma una misura smisurata che si esprime nella misura. Così la bellezza del Verbo increato, incarnato, inspirato risplende e trascende tutto l'ordine della natura e della divinizzazione, ciò può essere espresso, anche per Bonaventura con le parole di Gregoria da Nissa: un *anelpiston kallos* una « bellezza senza speranza » (p. 315).

Tutto per Bonaventura viene dalla immagine della Croce e tutto vi ritorna: tutto l'umano, tutto il divino: « è essa che costituisce la norma propriamente detta della necessità teologica » (p. 322). Croce e Gloria appaiono come la medesima realtà: « l'uomo, composto di un corpo e di un'anima, porta, nei confronti del creatore, l'esigenza della resurrezione; ma solo il Cristo può, con la sua resurrezione, tirare la conclusione delle premesse della natura: lui, di cui tutta la forza dipende dalla *assumptio minoris*, che è la Croce. *Haec est logica nostra*» (p. 323). Così, in Bonaventura il platonismo, veicolato da Agostino e Dionigi, è interamente vinto nella suprema figura della teologia; che è il Crocifisso che impone sé al corpo di Francesco. In quella suprema unità corporale di croce e di gloria, di storia e di escatologia, Bonaventura disegna la figura totale della teologia cristiana.

In certo senso, dunque, Francesco costituisce la chiave segreta della storia della teologia cristiana. Se Bonaventura appare qui il mediatore, colui che vince il platonismo e ritrova Ireneo (sicché i nuovi teologi di cui von Balthasar parla non si esprimono più nel linguaggio della filosofia), egli lo è perché ha fatto della visione della Verna la forma del suo pensiero teologico.

Von Balthasar offre una storia della teologia che è essa stessa teologia, che contiene, in forma non completamente svelata, delle tesi sulla teologia: egli non può essere letto che nella forma della interpretazione: esercitando il diritto che egli con tanta misurata e creativa libertà ha esercitato nei confronti delle grandi figure che sono « stili ».

G. B. B.

HANS URS VON BALTHASAR: « STILI LAICALI » terzo volume di **Gloria** · traduzione di Guido Sommavilla · Milano, Cooperativa Edizioni Jaca Book 1976, pp. 476.

Questo libro del von Balthasar pone il problema del « luogo » della storia della teologia dopo la grande stagione medievale. Il tipo di problemi qui considerati sono infatti teologicamente più ricchi degli autori professionalmente teologi che continuano la scolastica nell'età barocca e in quella moderna. Non possiamo opporre Cajetano o Suarez a s. Giovanni della Croce e a Pascal, senza sentire la diversità qualitativa. Le opere della scolastica postmedievale non sono opere viventi, sono tramiti e strumenti delle grandi creazioni medievali, che, esse sì, sono spirito e vita. Il riconoscere la qualità teologica di Dante e di Péguy pone il problema di che cosa sia la teologia o, più esattamente, se il modello di scienza teologica che Tommaso ha reso classico possa considerarsi un modello universalmente creativo. Colpisce il fatto che cessi interamente, nell'età barocca e in quella moderna, quell'unione tra santità riconosciuta e *munus theologicum* che accompagna la Chiesa sia nell'epoca dei Padri che della teologia medievale. Nessun teologo di rilievo è stato canonizzato dopo s. Tommaso. L'autore non sottolinea questo problema, ma si può dire che esso scaturisca dalla sua opera.

Gli autori qui considerati da Dante a Péguy hanno alcune note caratteristiche. Non sono teologi di professione, anche se hanno una alta qualificazione nei termini stessi della teologia scolastica. Sono caratterizzati da un vivo interesse ai problemi della cultura e della storia e occupano perciò abitualmente un posto nella storia della letteratura dei loro paesi (più raramente in quella della filosofia). In loro il tema del « bello », che è il titolo con cui sono accolti nel libro di von Balthasar, indica l'intenzionalità profonda della loro opera, che è quella di esprimere il modo di esistenza storica dell'escatologico e del salvifico. Qui la teologia si riveste di una dimensione intrinseca di esperienza; l'esperienza spirituale, qualificata dai protodogmi della Trinità e dell'Incarnazione redentrice, diviene in essi un elemento intrinseco della teologia. Il Dio rivelato diviene perciò il criterio della sua stessa manifestazione e intelligibilità nella storia. Ciò allontana singolarmente questi autori da quello che è un dato comune del tipo di teologia proprio della Controriforma: l'insistere sui limiti della sperimentazione della grazia e fondare la conoscenza di Dio primariamente sulle basi della « sana filosofia » e della teologia naturale. Questi autori si iscrivono nella « estetica teologica » proprio perché compiono una opzione che li differenzia da quello che è un elemento rilevante della teologia scolastica nell'età barocca e moderna.

S. Giovanni della Croce è riconosciuto dottore della Chiesa, ma gli è affidato il campo della « teologia mistica » e « spirituale », che ha uno statuto secondario e laterale nell'ambito della teologia scolastica post-Riforma.

Così il problema sulla figura della teologia come forma di conoscenza si ripropone oggettivamente in questo libro, anche se non è formalmente posto. La storia umana e l'esperienza spirituale appaiono qui normativi per la storia della teologia quale pensiero su Dio nel quadro ecclesiale come lo sono stati per la rivelazione biblica.

I saggi del von Balthasar su Dante, s. Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Soloviov, Hopkins e Péguy, hanno una assoluta autonomia e raramente rimandano l'uno all'altro. Manca qui la dimensione sistematica, nonostante l'inserimento in una opera collettiva: l'estetica teologica sembra, come formula generale, un modo dissimulato e accorciato per indicare che ci si trova di fatto di fronte ad una nuova ipotesi di costruzione della teologia. Ma la mancanza di quadro si-

stematico approfondito, se rende difficile una valorazione dell'opera monumentale del von Balthasar all'interno del mondo professionalmente teologico, lo rende agibile in sede culturale. Ci si trova di fronte a saggi autonomi, la cui parentela è sentita dal lettore senza essere tematizzata dall' autore: la figura esaminata lo è a tutto tondo, di per sé, senza appesantimenti esteriori ad essa. Lo sguardo del von Balthasar è però sempre teologico, volto al problema della esistenza escatologica nella storia, al modo storico del cristiano.

Ogni autore va dunque considerato di per se stesso. Ma è proprio l'identità del punto di vista di von Balthasar in ognuna delle sue trattazioni a dare il valore interiore e immanente proprio a ciascuno dei suoi personaggi.

In Dante, l'autore mette in luce la continuità dell'*eros* oggettivato in Beatrice dalla *Vita Nova* al *Paradiso*. L' *eros* da umano diviene ecclesiale nel *Purgatorio*, e poi compiutamente teandrico nel *Paradiso*.

L'amore della creatura a Dio è causato dall'amore di Dio alla creatura « s'aperse in nuovi amor l'Eterno Amore ». E nell'ordine di grazia e di gloria i due amori si fondono. Ciò è possibile nella stessa vita del tempo; Dante, dopo la visione, è perfettamente mosso dall'Amore che si è diffuso nel mondo, « l'Amor che move il sole e l'altre stelle ». Ed è significativo il problema della comunicazione tra dannati e Dante, cioè il modo di comunicazione umana di fronte all'inferno. Il « qui vive la pietà quando è ben morta » non è l'ultima parola, ma essa dimostra l'invivibilità della condizione infernale rispetto a un'esistenza essenzialmente in dinamica e in comunicazione come quella dell'uomo.

S. Giovanni della Croce offre la figura esperienziale della vita cristiana, collocandosi a monte sia della Riforma che della Controriforma. Nei confronti della Riforma, egli sottolinea l'unione tra Dio e l'anima e la potenza della divinizzazione: il cosmo intero si trasfigura in questo mutuo possesso, il Nulla che l'anima esperimenta nella sua unione con Dio è carico di tutte le cose, dell'intera creazione. Nella purezza dell'Unico, il tutto creato è contenuto e diviene veramente godibile. Giovanni può così esprimere la totalità del trapasso in forma poetica, ed essere « dottore della Chiesa più come poeta che come prosatore » (p. 155). Nei confronti della Controriforma, egli sottolinea la mistica, cioè la via sperimentale come normativa per ogni cristiano.

Nella mistica è contenuta la totalità, e quindi anche l'azione. Dell'azione si può dire quanto von Balthasar dice del rapporto Dio-creature: « non mediante l'antica e medievale meditazione anagogica delle creature bisogna elevarsi a Dio, ma nella visione su Dio soltanto, per così dire, in presa anticipata della *cognitio matutina*, bisogna ritrovare la creazione in Dio » (p. 134). Così l'azione cristiana nasce dalla unione con Dio, ed è perciò in sé teandrica. La presenza del teandrico nella storia che è il vero problema della teologia dell'esistenza cristiana, è tematizzata in tutta la sua dimensione: poesia e mistica costituiscono intrinsecamente una forma appropriata ed un contenuto necessario di una teologia dell'esistenza cristiana.

In Pascal cade la teologia naturale come principio di intelligibilità: Dio non è interpretabile ed enunciabile che a partire dall'interrogativo umano sul senso della vita, a partire cioè dalla contestualità della grandezza e della miseria nell'uomo. In Cristo le contraddizioni sono risolte: l'onnipotenza di Dio significa propriamente il suo potere di abbassarsi: la *bassesse* stessa diviene così espressione della *grandeur*. L'apologetica si situa così all'interno della teologia: consiste appunto nella ostensione del mistero di Dio come risposta alla *inquisitio metaphysica* stessa dell'uomo.

Per Pascal sono ingenue le dimostrazioni dell'esistenza di Dio. La tensione figura-compimento, di cui modello è il rapporto del Vecchio al Nuovo Testamento, è la via della intelligibilità del Mistero. Ancora una volta la presenza dell'escatologico nello storico è fortemente sottolineata per-

ché la *carità non è figura,* al punto che Pascal può dire che la verità fuori dell'amore non è Dio. La presenza storica del Mistero è la totalità del pensiero di Pascal, che si manifesta così, nella sua stessa struttura fortemente critica e pensata, una ricca teologia.

In Hamann torna il medesimo concetto: « tutto il mondo è una libera discesa dello spirito divino negli inferni della creaturalità e materialità: e precisamente questa discesa, questa umiltà e povertà di Dio, è ciò la cui gloria irradia da ogni cosa: essa è l' autentica realtà fenomenica, e perciò anche il cuore di ogni bellezza. Se Cristo nella carne rivela la Trinità, l' intera creazione del Padre e l'intera Scrittura dello Spirito Santo rivelano la gloria dell'amore umiliato del Figlio » (p. 236). Cristo è così « l'esemplare archetipo dell'uomo: ogni peccatore porta in sé l'immagine riflessa del Salvatore crocifisso » (p. 243).

La fede è intrinseca a tutto l'ordine della vita: « la nostra propria esistenza e l'esistenza delle cose fuori di noi deve essere creduta » (p. 246); perché « essere originario è verità, essere partecipato è grazia ». La teologia appare come fondata sulla domanda dell'uomo che ricerca il senso, e ritrova la risposta solo di fronte alla Rivelazione.

Il rischio fideista implicito nella tradizione luterana cui Hamann appartiene è limitato dalla sua forte sottolineatura dalla analogia: l'uomo è *conforme* a Dio. La parola costituisce l'analogia ed essa trasforma tutte le cose in quello che sono, segni del divino. Nella *communicatio idiomatum* che avviene in Cristo ogni realtà creata può diventare una immagine ed una parola della salvezza. La grande sintesi di Soloviov valorizza l'elemento corporeo dell'uomo. Tutta la creazione è vista come anima del mondo, e questa assume il carattere di tensione ad un *telos:* è una materia che ricerca il *logos.* Nelle idee del *logos* la anima del mondo trova un compimento nelle individualità delle cose, sino all'uomo, che tutte tendono a un fine. Tale fine è il *Logos* fatto carne, la Teandria. Così l'anima del mondo, che è divenuta, grazie alle individualità effuse in esse dal *Logos,* sofia creata, diviene la nuova creazione, la Sofia teandrica, vista dal Soloviov nella figura della Vergine Madre, che appare come il « principio reale di tutta l'umanità, e della creazione redenta »: « essa gli è apparsa tre volte nella sua vita in figura di visione, ed è quantomeno legittima la domanda se siano state o meno delle vere apparizioni della Vergine Maria » (p. 272). Alla base della sofiologia di Soloviov, sta un principio antirazionalista ed antimmanentista: « le libere azioni del Dio libero sono la rivelazione della più assoluta ragione, in nessun modo superabile, delle *necessitates,* nel senso anselmiano della parola » (p. 273).

Contro il primato nel genere che il materialismo porta innanzi, e che non sfuggirà nemmeno al ripensamento cristiano del materialismo compiuto da Teilhard, Soloviov valorizza il momento individuale, sia nella individuazione delle idee divine che nella individualità degli angeli, il momento individuale, che ha forma od esistenza spirituale, domina e pervade il mondo della materia.

La tendenza regressiva e caotica domina il mondo materiale ma è vinto dalla potenza del principio individuale. Questa tendenza è definitivamente vinta in Cristo. Teologicamente significativa la cristologia di Soloviov, che si fonda su una valorazione del ditelismo illustrato da s. Massimo il confessore: « la autodelimitazione della divinità in Cristo libera la sua umanità, poiché essa permette alla sua volontà naturale di svuotarsi nella libertà di se stesso, a favore del principio divino; ma non come a favore di una forza esterna (perché allora questo svuotamento non sarebbe libero), ma di un intimo bene, ed è una *kenosis* con cui poi diviene partecipe in realtà di questo bene » (p. 299). Nella *kenosis* di Dio viene offerto spazio in Dio alla *kenosis* umana per la assoluta autoconsegna della coscienza umana al divino. Così si fonda la attiva costruzione dell'uomo alla costruzione del regno di Dio nel cosmo. La Chiesa

è « l'umanità naturale transustanziata » (p. 304). Lo è come un seme e un principio, che tende verso la cristificazione del cosmo: non più Dio, ma il corpo compiuto dell'umanità teandrica è *la cosa cercata*. Nella Chiesa, Dio è interiore. Solo se considerata in questo dinamismo teleologico la forma ecclesiale non è vuota ed astratta, ma pienezza in divenire, etica sovrannaturale in progresso e in ciò stesso espressione dell'amore cristiano. Questa Chiesa inviata nella storia del mondo dovrà esprimere la sua vitalità con il dimostrarsi ogni volta all'altezza delle situazioni e dei compiti storici grazie allo Spirito di Dio che abita in essa. Il naturale si compie nel teandrico: e in tale dinamica del naturale verso il suo compimento sta la specificità della visione del Soloviov, in cui il dato naturale è concepito sempre in processo verso la pienezza teandrica. Ciò vale specialmente per il grande tema pagano e cristiano dell'*eros*. L'ultimo Soloviov, quello dei « Tre dialoghi », sottolinea la potenza del male: l'anticristo può assommare a sé tutta la dinamica umana, annebbiando la frattura apocalittica fra la morale e la croce, fra il progresso culturale e la resurrezione dei morti: « noi abbiamo soltanto una difesa, scrive Soloviov, la vera resurrezione; tutto il resto è solo condizione, via passo... in realtà, ciò che resta è il regno della morte » (p. 323).

In Hopkins, il gesuita poeta, il von Balthasar vede colui che ha inteso, nel mondo del generico e del sociale, il valore dell'individuo: « *Inscape* e *instress* esprimono in cifra la sua visione del mondo: entrambi i concetti stanno nell'essere non meno che per Parmenide, solo che l'essere è diversamente esperito: identificato nella persona (p. 339). *Instress* è l'interna tensione dell'essere esistente, l'atto irripetibile che lo fonda: *inscape* la forma, nel senso che suggerisce però l'idea di uno scaturire; fondarsi in qualcosa: *scape* indica lo stelo. Ma il mondo che lo circonda sembra privo di questi doni, Hopkins sente la miseria della condizione operaia in Inghilterra: « è terribile quel che sto per dire, ma in certo senso io sono comunista » (p. 343). Nel sonetto su « La corona di Tom », egli incarna l'essenza dello Stato nella immagine di un uomo: il monarca come capo coronato in mezzo alle stelle, il salariato come piede in rozza scarpa nella melma, ma con le suole incoronate di una corona di spine, il che significa un secondo incoronamento conclusivo della figura in basso.

La scoperta di Scoto è decisiva per Hopkins: da Scoto riceve la tesi di Cristo come principio della creazione e la dottrina della individualità come l'ultima forma. Tutta la realtà storica esiste nel Verbo incarnato e Redentore: l'Eucaristia appare il centro del cosmo e della storia. Questa eonica universale esistenza nello spazio e nel tempo del Dio che si sacrifica nella materia è la cosa primissima: nella *kenosis* del Figlio, descritta da Paolo, del Figlio « che non poteva non vedere ciò che egli era, ma che voleva vederlo, come se non lo vedesse, e che voleva esserlo come se non lo fosse... a me sembra che sia la radice di ogni sua santità, e che nella imitazione di questo atteggiamento ci sia la radice di ogni bene morale di noi uomini » (p. 356).

Allora si può comprendere la forma cristologica dell'universo ed intendere come mai, attraverso tutte le furie degli elementi, tutte le desolazioni della materia, tutti i naufragi e tutti i fallimenti, Cristo può essere in arrivo e realmente lo è. « Cristo cinge il caos nella sua discesa agli inferi, scrive von Balthasar, ma egli definisce anche la identità decisiva di tutte le persone create che raggiungono la loro definitiva identità soltanto nel superamento di se stesse in direzione di lui » (p. 357). Così la vera « stirpe interna di tutte le cose è Cristo », « è realmente Dio che ha in bocca il vero gusto del sé umano » (p. 360). Il cosmico e il personale si fondono nella forma teandrica dell'universo, in cui Cristo è la forma del cosmo e della storia. La « estetica teologica » è tanto matura da non potersi qui esprimere che in « poesia sacramentale »: perché « Hopkins, negli anni della sua cura d'

anime fra i poveri ha visto in modo sempre più forte l'uomo come forma sacramentale di Dio » (p. 370). Come Pascal.

In Péguy la trasfigurazione della natura nella grazia ha figura collettiva. Come Pascal, egli indica quale rapporto chiave della storia e della storia della salvezza la tensione interna alla Alleanza: il rapporto Israele/Chiesa. La salvezza non può stare a mezz'aria, nel regno della regola, cioè al livello più alto della « corporazione » ecclesiastica. La salvezza è la presenza della escatologia per salvare la storia, non è la costituzione di un corpo separato in essa. Egli vede la Chiesa come il compimento di Israele, ma appunto per questo, chiamato ad essere ancora più reale, storica e umana di Israele; e al tempo stesso, essere un popolo universale, che annuncia al mondo tutto la salvezza del regno.

La costituzione del mondo moderno, cioè il rifiuto del Cristo dopo che il Cristo era venuto, è una « sciagura mistica », dovuta al fatto che la Chiesa si è inceppata, che la « regola ha misconosciuto il secolo »: però questo popolo « temporalmente cristiano », cioè cristiano nelle sue stesse radici di popolo, è divenuto così un popolo sradicato, una « società moderna ».

Ma dove è la radice di questa « sconfitta mistica », dove la ragione del costituirsi della Chiesa in un corpo separato?

Péguy ha di fronte il problema dell'inferno: come accettare l'idea di una proscrizione eterna dalla città di Dio? Il problema della salvezza viene ora portato da Péguy nel « cuore di Dio »: e nel cuore stesso di Dio è posta la speranza che l'uomo, ogni uomo... salva. Péguy scrive sulla speranza due dei « misteri »: quello sugli innocenti e quello sulla « seconda virtù ». La speranza è così la misura stessa della infinita carità divina. Péguy chiude il suo Mystère su Eva, con la visione del « tutto Parigi » condotto da S. Genoveffa e da S. Giovanna d'Arco nel Regno di Dio. Egli ha avuto la forza di guardare il cuore di Dio e di trovare in questo cuore una nuova intelligenza della fede, di equilibrare una parola della Scrittura sull'altra, misurando e risolvendo la parola della giustizia sulla parola della misericordia. La parabola del figliuol prodigo diviene così per lui la vera descrizione del Giudizio.

Queste brevi note possono dare una impressione del grande affresco di teologia autentica che qui ci è stato detto. La storia qui è stata introdotta nell'orizzonte del Regno: e questa è apparsa eminentemente come una espressione teologica ed ecclesiale. Sia dei grandi spiriti che l'hanno compiuta, sia di chi, come il von Balthasar, ha saputo ricondurla ad unità, trovando in linguaggi tanto diversi l'unità del senso e del significato.

G. B. B.

MIGUEL DE UNAMUNO: « DIARIO INTIMO » trad. dallo spagnolo di Vera Passeri Pignoni - Patron, Bologna 1974, pp. 191.

Il diario, inedito, di Miguel De Unamuno, pubblicato in Spagna nel 1970, appare ora in traduzione italiana. L'interesse del documento, sul piano della vita spirituale, è evidente. Ci troviamo di fronte a una esperienza interiore, di evidente carattere teologale. L'autore si trova di fronte alla realtà del mistero cristiano, alla realtà della fede. La evidenza del mistero si precisa all'interno della nozione contenuta nel dogma: questa esperienza, segnata dal dono dell'intelletto, ci pare caratteristica di Unamuno: « ho perduto la mia fede pensando ai dogmi, ai misteri in quanto dogmi, la recupero meditando sui misteri, sui dogmi in quanto misteri » (p. 173). Da un oscuro rifiuto dell'insieme dogmatico concepito indistintamente, da una « oscura nebulosa, comincia a sboccare l'armoniosa fabbrica della divina dottrina e

sto distinguendo in essa linee e forme » (p. 63).

Ciò che colpisce in questi testi è la chiarezza teologica, la sicurezza nel distinguere la fede cattolica da ciò che non lo è: e ciò unito alla continua interrogazione sulle condizioni soggettive del credere. Il paradosso di Unamuno sta nel fatto che egli percepisce, vede mistero nella formula rivelata e si domanda se ciò sia fede. Ma il moralismo turba questa tranquilla visione e lascia l'anima dell'autore agitata pur nel suo tranquillo possesso. La chiarezza della percezione del mistero nel dogma si alterna così ad una costante incertezza sul suo credere. La fede gli sembra un atto che non ha motivazione, incomponibile con la soggettività del credente; egli dispera di poterlo compiere. Ma ciò che colpisce e rende feconda la lettura del diario di Unamuno è invece proprio la sicurezza di fede, della virtù teologale di fede, che compare nelle sue formule: « per mezzo della fede riceviamo la sostanza della verità, per mezzo della ragione la sua forma ». Sulla Chiesa e la tradizione: « tutta la vita cristiana delle generazioni si basa su una rivelazione divina orale fissata umanamente in scritture, in tradizioni e non in materiale permanenza... La Chiesa è il corpo in cui la tradizione vive, è il corpo in cui si incarna il Verbo »; « il protestantesimo deve compiere tutto il suo ciclo, andare a perdersi nel razionalismo che uccide ogni vita spirituale per tornare a cadere nella fede da cui uscì », « egotismo e nichilismo sono cose che finiscono con l'identificarsi: e c'è tuttavia una naturale aspirazione nell'anarchismo, quella di liberarsi dalla legge esteriore, della lettera che uccide, e vivere secondo lo spirito e la giustizia »; « il peccato ha azione retroattiva, in quanto si commette nell'eternità. Passione temporale e passione eterna. Dove sono sustanziati questi dolori? L' Eucaristia »; « la verginità è la virtù specificamente cristiana »; « nella confessione del buon ladrone c'è la confessione implicita della divinità di Cristo: un uomo che non fa niente di male è Dio, perché solo Dio è buono, solo Dio non ha mescolanza, di nulla », « il panteismo indica una vigorosa aspirazione a Dio, è il desiderio incorrotto della gloria »; « santificando noi stessi, la società si santificherebbe. La Chiesa è la congregazione dei fedeli. Al di fuori di questi, non c'è nulla che abbia sostanzialità. Non cadiamo nell'errore di attribuire sostanzialità panteistica alla società cristiana e di pretendere di apportare ad essa qualcosa? ».

Tornano frequenti i pensieri sulla Madonna: « tutta la grazia che Dio doveva spargere sugli uomini, la concentrò in Maria, simbolo della umanità santificata. Maria è il deposito della grazia, piena di essa ».

Il nesso dell'umano e del divino, il tema della divinoumanità è sentito da Unamuno; « dobbiamo vincere ciò che è umano in noi e viva ciò che abbiamo di divino ». E ciò vale su un piano sociale: « chi cerca la verità » resta abbandonato dagli uomini, che è il modo perché tu o Signore non lo abbandoni ». Rimangono evidenti le formule dell'autoanalisi, della ricerca della purezza dell'atto di fede, che lo conducono verso i lidi infidi delle condizioni psicologiche dell'atto di fede: ritorna con prepotenza il bisogno di razionalizzare e di ricondurre così tutto nelle braccia dell'astrazione, del « genere » e quindi della « totalità ». Il rapporto inter-personale, proprio della relazione di fede che fonda l'esistenza cristiana, viene meno nella ripresa del fascismo dell'intellettualismo. L'invocazione all'umiltà sembra cadere irrealizzata. Unamuno non può accettare la concretezza della Chiesa visibile, non sa giungere alla confessione senza congiungerla con il gusto dell'abiezione, senza « ideologizzare » il suo gesto.

Unamuno ricorda un'altra figura ricca dei doni dell'intelligenza e della finezza dello spirito, Simone Weil. Anch'essa rimane alle soglie della Chiesa, affascinata dalla congiunzione ideale di Cristo e dell'ellenismo. Né l'una né l'altra hanno saputo rinunciare a un universo ideale per la cattolicità vivente. Tuttavia il cattolicesimo rimane l'orizzonte non entro cui

pensano, ma verso cui pensano: ma al vertice del loro pensiero essi confessano la fede. Scrive Unamuno non nel diario, ma in « Che cos'è la verità? »: « Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio. Dite sempre la vostra verità e Dio vi dirà la sua, vedrete Dio e morirete. Perché dicono anche le Scritture che chi vede Dio muore. Ed è quanto di meglio si possa fare in un mondo di menzogna: morire per vedere la verità ». Non è una professione di fede nella carità, che risolve il timore della morte il segno della tenebra umana?

G. B. B.

ALESSANDRA CAPOCACCIA QUADRI: « L'OPERA POETICA DI S. GIOVANNI DELLA CROCE » - Ancora, Milano 1977, pp. 155.

La versione italiana delle poesie di s. Giovanni della Croce è un avvenimento importante. S. Giovanni della Croce dice più nella sua poesia che nella sua prosa: vi è, nel testo poetico, un implicito teologico che va oltre quello che il santo autore ne ricava nel suo commentario. Il commentario è datato nel linguaggio, la poesia ha una capacità di simbolo che consente una apertura oltre i condizionamenti culturali e storici del pensiero.

L'intuizione spirituale di s. Giovanni della Croce consiste nella continuità tra *eros* e *agape,* sì che il linguaggio dell'*eros* non diminuito nella potenza dell'immagine carnale viene applicato ai rapporti tra il Cristo e la Chiesa. Giovanni della Croce raggiunge il vertice della assunzione ecclesiale del *Cantico dei Cantici.* La sposa del cantico è Israele. Nelle poesie di Giovanni della Croce la sposa è, a un tempo, la Chiesa e la singola anima, in quanto *anima ecclesiastica,* per usare le parole del primo commentatore cristiano del *Cantico,* Origene.

Il testo poetico tradotto deve lasciare intatta la densità carnale del linguaggio di s. Giovanni della Croce, e al tempo stesso indicare la trasvalutazione del linguaggio, la sua levitazione in un altro registro in cui però conserva, nella trasposizione, la stessa realtà usata come simbolo. Bisogna insomma che il testo sia letto come una allusiva poesia d'amore, e, al tempo stesso, possa essere trasposto nel registro dell'*eros* divino: bisogna che la poesia conservi ad un tempo pregnanza e leggerezza.

La lingua italiana ha nel suo classico per eccellenza, Dante, un autore che ha trattato, in chiave più elaborata e meno diretta, il medesimo tema del santo carmelitano. Anche in Dante *eros* e *agape* si fondano in Beatrice, ma vi è così una mediazione, Beatrice, che manca in Giovanni. Qui l'umanità appare raccolta nel segno femminile di fronte all'*eros-agape* di Dio. L'unità di natura e di sovrannatura è esposta nella sua potenza e nella sua purezza.

Il merito di questa traduzione è di aver realizzato questa difficile impresa: il testo poetico della Capocaccia risente la libertà della poesia e al tempo la fedeltà alla doppia intenzione del testo di s. Giovanni. Il testo italiano è leggibile come una poesia d' amore e al tempo stesso come il canto dell'*eros* divino. La dinamica struggente, la ricerca che è quasi possesso e spasimo in esso, è presente in ogni testo giovanneo. Tutto l'umano appare trapassato da tutto il divino e lo spasimo della ricerca traluce la gioia del possesso. La poesia italiana ritrova questi difficilissimi toni della poesia spagnola, il genio più terso della nostra lingua mostra di non cedere alla potenza di calore e di allusione propria della lingua spagnola. Leggere Giovanni della Croce, all'interno del nostro specifico di linguaggio e di cultura, significa poterlo comprendere di più. Ne siano rese grazie alla Capocaccia Quadri, che ha dato spazio nella sua qualità poetica all'intuizione spirituale di s. Giovanni della Croce.

G. B. B.

RODOLFO QUADRELLI: « COMMEDIA », Vanni Scheiwiller, Milano 1977, pp. 78.

Sì, bisognerebbe sollevare subito un problema di legittimità. E' lecito parlare di poesia in un linguaggio diverso e addirittura discrepante da quello poetico? Si può comprendere e giudicare la poesia impiegando modi di procedere del tutto eterogenei nei confronti di quelli da lei adottati? Qualora non si voglia, né si possa, seguire una strada simile a quella degli antichi commentatori danteschi che si mantenevano fedeli a un'esegesi letterale limitandosi a fornire tutti gli elementi utili alla comprensione del testo, né, d'altro canto, ci si voglia allineare con quei critici convinti di saperne di più dei poeti, che sono artisti, e a volte anche geni, ma proprio perché poeti sono, per definizione, non ancora giunti alla limpida chiarezza del concetto, fare critica diviene tanto arduo quanto fare poesia, perché ne diviene il prolungamento in un linguaggio diverso ma anche omogeneo con quello della poesia. Fare critica significa mettere in rilievo uno dei possibili e molteplici significati della poesia, significa indicare una « chiave di lettura », ma proprio perché dovrebbe a propria volta essere poetica, la critica corretta allorché sceglie un significato non esclude perciò stesso gli altri, anzi li mette anch'essi, sia pur allusivamente, in rilievo. Fare critica significa scegliere una « interpretazione » privilegiata, tale però da non chiudere definitivamente la questione in quanto lascia spazio e persino, in certa misura, legittima altre interpretazioni. L'espressione poetica comporta come fattore ineliminabile un caricare le cose di significati diversi dai normali, anche se tutti questi insoliti significati si rivelano almeno altrettanto legittimi dei normali. Può la critica non tener conto di questa struttura base della poesia? Certamente no, anche la critica deve essere non definitoria ma allusiva.

Ma ahimé come il nostro procedere avrà già abbondantemente dimostrato la nostra affinità con il mondo della poesia è purtroppo scarsa. Non addensiamo piu significati sulle cose, cerchiamo di chiarire e non di alludere. Il nostro procedere è irrimediabilmente definitorio. Cosa ci resta da fare per presentare questa *Commedia* in cui sono raccolte le ultime poesie di Quadrelli? Probabilmente non abbiamo altra scelta se non rimanere fedeli a noi stessi, denunciando però nel contempo anche i nostri limiti. Parleremo come potremo di queste belle poesie sperando che il lettore possa non essere troppo schiacciato dal nostro filtro definitorio. Anzi cercheremo anche di esagerare il linguaggio rendendolo quasi classificatorio, così sarà forse più facile vederne i limiti.

La poesia ci è sempre parsa, stando alla sua origine, « empirica », proprio nel senso attribuito a questo termine dai filosofi. Senza l'esperienza non c'è poesia. La poesia inizia sempre da un'esperienza personale. E anche in questa raccolta di poesie possiamo facilmente individuare le esperienze personali che stanno alla loro base. Eccone alcune: una lettura di un libro, o di un articolo di giornale, un viaggio, una scena vista lungo le scale della metropolitana, una predica udita in Duomo, persino uno sbaglio al telefono... Ma questa genesi comune in un'esperienza personale può dar luogo, nel momento in cui diviene poesia, a possibilità assai diverse. Si può, per esempio, essere tentati di ridurre tutto e tutti a quella esperienza facendola diventare globale. Si tenta di privatizzare tutto, di dissolvere le cose entro i confini dell'io anche e soprattutto quando sembra che sia l' io, impressionisticamente, a dissolversi nelle cose. E' la via intimistica, sentimentale, crepuscolare; una via simile nel suo destino a quella percorsa da tanta parte della filosofia empiristica sempre protesa verso la negazione di tutto quello che non è riducibile alla esperienza individuale del soggetto. Esistono però anche altre possibilità come quella, opposta alla prima, che cerca di inserire l'esperienza personale

nel tutto invece di ridurre il tutto all'esperienza, o meglio quest'ultima alternativa cerca di vedere nell'esperienza individuale un riflesso di una realtà a cui anche gli altri possono *autonomamente* attingere e recuperare in proprio. Ma ovviamente questo è possibile solo se si appoggia su uno sfondo, un orizzonte, una ulteriorità per sua natura comune. La poesia di Quadrelli opta decisamente e senza ripensamenti per questa seconda possibilità. « Dove hai perduto il dì che primamente / vedesti Dio? / E quando fu che spettro onnipresente / irruppe l' Io?» (*Odicina*). Difficile trovare un nemico più deciso dell'« Io » dell'autore di questa *Commedia*. Nulla viene dissolto nel morbido alone dell'esperienza personale. Al contrario ci si appoggia di continuo su uno sfondo comune. Ma val bene la pena di sottolineare subito che a differenza di quelle di un Eliot o di un Pound (di cui in appendice si traduce il *Mauberley*) queste poesie sono assai poco « dotte », il tessuto comune non è qui costituito da una fitta serie di citazioni come avviene per esempio in *The Waste Land*, in cui lo sfondo comune si colloca, non senza un preciso significato, nell'ambito della cultura scritta o addirittura letteraria. Anche nelle poesie di Quadrelli appare qua e là qualche citazione, ma in nessun caso esse sono da considerarsi come la trama portante dell'opera. Appaiono piuttosto come un atto di gratitudine, come un segno dell'intimo sostegno che il poeta riceve dalla familiarità con il magistero dei grandi (primo fra tutti Dante). Anche il titolo, apparentemente ambizioso, se lo si vede così diviene al contrario profondamente umile. Qualche altra citazione viene addirittura spiegata con un'apposita nota a piè di pagina («"Sì che Tu sei, terribile!". E' il primo verso del Natale 1833 di Alessandro Manzoni, idealmente richiamato alla mente del lettore da una delle opere di Solzenicyn: il Tu si riferisce al Bambino Gesù » *Leggendo Solzenicyn*). Le tre o quattro note di questo tipo non nascono da una preoccupazione eccessivamente didascalica, bensì dalla precisa scelta di non indulgere in nulla a quel senso di «esoterismo» caro a tanti poeti contemporanei. Le citazioni presso questi ultimi divengono come uno sbarramento valicabile solo da coloro che conoscono le parole d'ordine in quanto sono colti, addentro al mondo della poesia, chi non conosce quelle parole rimane irrimediabilmente fuori. Qui no, non si cerca uno sfondo letterariamente colto, per comprendere queste poesie non bisogna avere particolari requisiti culturali; lo sfondo ovviamente c'è, ma è diverso e tale da poter classificare questa poesia come intimamente e profondamente *religiosa*.

«Senza la religione muore tutto, / e l'uomo cade in lutto; / cadavere a una mensa si avvicina, / e, ignaro della china, / sopravvive ai suoi anni, / non sente più gli affanni, / ma morte sente, morte che cammina» (*Odicina*). Lo sfondo muove verso l'eterno e in quanto tale può, per definizione, essere raggiunto da ciascuno autonomamente. Per tendere verso questa ulteriorità occorre solo essere fedeli alla propria autentica umanità e lasciarsi attraversare dalla luce delle cose: « ... quei paesi intatti / quasi fatti / incredibili a un cuore affaticato, / non sono tuoi, non sono qui, ma altrove, / sono il vero aldilà che non vuol prove » (*Ode: salvaguardia dell'ambiente*): « ... qui almeno ci protegga lui che altrove / vuole da noi la storia, vuole prove / di paradiso. A questo limbo senza strazi / dacci, ogni tanto, Dio dei modesti spazi » (*Asso-Bellagio-Como* ...). Tutti hanno le *possibilità* di attingere a questa dimensione pregna di concreta ulteriorità ed è proprio a queste ulteriorità che qui ci si appella. E' la capacità di far tacere se stessi e di far trapassare dalle cose che in quanto tali rimangono sempre ad altro pur rimanendo profondamente se stesse.

Ma già ci accorgiamo di star suscitando un'impressione errata. Forse si è data l'impressione che le poesie siano tutte liricamente (o persino pastoralmente) protese verso una tranquilla natura aperta verso l'infinito. Nulla di più falsamente fuorviante, in queste poesie non c'è posto per una serenità tanto idilliaca quanto illuso-

ria. La tensione verso l'eterno rappresentata dal recupero delle cose, segno dell'ulteriorità nel tempo, si accompagna sempre in Quadrelli alla profonda consapevolezza di dovere, in quanto uomini, scontare fino in fondo la temporalità. Bisogna far fronte a tutta la terribile pesantezza e alla crudeltà distruttiva del tempo storico « ... l'eco lontana delle vite mute, / delle speranze avute, / mormora a te che a Dio le fiche squadri: / oh, religione dei padri! » *(Odicina).* La tensione verso l'eterno non misconosce in un grammo il dramma e l'intollerabile asprezza del tempo: « "Povero nano" si dice in milanese / per dire uno sconfitto, ed è palese / che la vita è inclemente, ignorante, battona / e che a nessuno, neanche a te, perdona » *(Il povero nano).* Non basta neppure scontare il tempo, si deve anche combattere con esso, con le false promesse, con le terribili lusinghe delle mezze verità, perché solo questa opposizione ci fa degni di vedere nel tempo il riflesso dell'eterno: « Fonte di noia o fonte di trastullo / torna ad essere il mondo, senza sdegno per quello che non c'è, per il fasullo / bum-bum di chi promette nuovo regno / e cieli e terre nuove / di cui non mancano voci né prove » *(Epigramma).* E' da questo ceppo che germoglia la passione civile, ma meglio addirittura dire politica, della poesia di Quadrelli consapevole che la possibilità verso l'eterno va difesa nel tempo contro chi ci vuole negare per sempre questo sbocco: « Chi non ha nulla e non è come voi, / può gioire di scritti sparsi al vento, / e di parole povere, però / voi ci opprimete (oh, non badarci!), e io sento / che vi odio, mercenari dei giornali, / facce composte, cuori normali, / prostitute dell'ambiente milanese / e romano, fate i fini e gli eletti, ma le spese / vanno sul conto altrui, sul conto dei / disperati che vi reggono, o nuovi dèi / del falso in atto pubblico, del fermo / proponimento di dire mezze verità, / di gridare "utopia" irridendo all'eterno, / alla saggezza mite di lontane età » *(Agli amici giornalisti — ed editori, e professionisti, e scrittori premiati, e industriali che li premiano).* La tensione verso l'eterno non è « fuga » non è « privato rifugio » ma è il preciso bisogno pubblico e collettivo di una dimensione capace non solo di inverare i « valori » ma anche di permettere una comunione tra gli uomini al di fuori del gioco delle parti e dei rapporti di forza tra i potenti. Anche l'eterno diviene politico, e qui il magistero di Dante (e di Solzenicyn) si rivela sempre più preciso; quell'« attimo prezioso, che vale un' infinita / giustizia o carità che non abbiamo » *(Predica in Duomo)* è un segno di resistenza contro la volgarità, contro la stolida pseudosicurezza dei potenti ed è altresì un segno di coraggio di chi non vuole negare il male e consegnarsi a quella terribile e spietata divinità che è la storia « La religione del progresso è una religione di morte e non della resurrezione e del ripristino di ogni vivente per la vita eterna » (N. Berdjaev, *Il senso della storia,* Jaca Book, 1977², p. 157). La tensione verso l'eterno non solo consola chi sta espiando ma salva anche il nostro tempo dall'orgia del nulla « e ignoti dunque ai più noi diamo strano / consenso a tutto e a tutti, / nel niente ormai distrutti, / nel Niente, nostra insegna » *(I paria),* e ci convince dell'antica e potentemente nuova verità che « tra culla e bara / c'è più di quanto il mondo / e l'avvenir dichiara » (R. Quadrelli, *Epigramma per il mio bambino,* in *Apologhi e filastrocche,* Vallecchi, 1972).

P. S.

STEFANO DE FIORES: « ITINERARIO SPIRITUALE DI S. LUIGI MARIA DI MONTFORT » - Marian Library Studies, Dayton Ohio, dicembre 1974 - pp. 296.

La figura del Padre di Montfort da secoli scomoda i biografi, i quali (fin dalla memoria lasciata nel 1716 da Jean Baptiste Blain, amico e storico di due Santi, Montfort e La Salle)

cercano il verso di raccontarla, incantati e turbati dalla molteplicità di letture che esige la vicenda di questo gigante — una di quelle che più ti mozzano il fiato, e tuttavia più umane nella storia dei Santi — e dalla costante attualità di un messaggio che, non appena esce dal chiuso di uno smorto agiografismo, « provoca » ancora.

Già il racconto del Blain somigliava meno ad un panegirico che alla trascrizione e soluzione di un lungo dibattito circa la figura del protagonista. E tutta la migliore bibliografia monfortana rivela questo intimo spunto dinamico. Il medesimo motivo appare anche il carattere dominante dello studio con cui Stefano De Fiores accompagna Luigi Grignion dall' infanzia nella campagna bretone fino al sacerdozio, che coincide con la fine di un secolo (1673-1700: l'indagine sulla giovinezza di Luigi e quella sull' ambiente che lo ha formato, nel difficile tramonto del « grand siècle », s'intrecciano in una dialettica che è una delle importanti attrattive del libro).

Questo libro fa data nella bibliografia sul Montfort, e un poco anche, diremmo noi, nel campo di qualunque seria agiografia. De Fiores prosegue la linea degli studiosi francesi (cfr. Pérouas soprattutto) i quali, con coraggio e talora con qualche intemperanza, si sono dedicati allo svecchiamento e alla revisione critica delle tematiche monfortane. Se Pérouas per primo ha suggerito nella loro complessità i lineamenti psicologici e spirituali che disegnano il volto di S. Luigi Maria, a De Fiores dobbiamo in particolare un più approfondito recupero della dimensione storica e dell'analisi sull'ambiente, come elemento primario per la conoscenza del Santo.

Questo libro difficile, densissimo di notizie, che rappresenta per più versi un decisivo progresso negli studi su S. Luigi (qualche riserva? nell'approccio col personaggio, si vorrebbe forse meno insistente l'ipotesi psicologica, per spiegare le « stranezze » di un Santo; nella descrizione dell'ambiente, si vorrebbe a momenti quasi una minor acribia critica, un unisono più cordiale col largo afflato della spiritualità francese del « grand siècle »), interamente animato e pulsante della personalità del protagonista, offre un monito. Ci attira, con la sua scrittura rigorosa, sprovvista di letteratura, entro la trama dell'avventura narrata. Non capita spesso di poter così fondatamente ridar carne ad un profilo esemplare, e cogliere dall'interno la fatica e la dolcezza di quella stupenda « lotta con Dio » ch'è il cammino di un Santo. L'attenzione massima dedicata a ricostruire l'intera maturazione della persona, nei suoi meccanismi psichici e nella sua interazione con la storia, restituendo all'esperienza di fede la dinamica propria di un itinerario, trova in Luigi Maria Grignion — « l'uomo più terribile del suo secolo » che tuttavia le popolazioni rurali chiamarono, individuando la qualità dominante di una complessa personalità, «*il buon padre di Montfort*», violento e duttile, uomo di tradizione e di novità, uomo di dramma e di pace — una rara occasione. L'incontro di un metodo storiografico e di una figura che non in altro modo poteva essere sceverata è all'origine della intrinseca coerenza che fa la forza di queste pagine.

La storia di S. Luigi Maria è una vivente parabola del radicalismo evangelico. In una continua « lezione delle cose » questo giovane di poche parole, ribelle alla « morale des honnêtes gens », la morale laicista e mondana che proprio allora e nella sua patria si andava formando, ci ripropone lo spirito delle beatitudini. Ragazzo dalle mani nude, con i suoi cenci e la sua avventura, grida la paternità dell'unico Padre. Attraverso le peripezie di una giovinezza strapazzatissima si delinea la statura adulta di colui che sarà detto un giorno, come Ignazio di Loyola, « contemplativo nell'azione », per la fusione di una grande tematica mistica — tale da farlo erede della linea della Scuola francese e del filone ignaziano di Lallemant, Surin ecc. con l'ansia concreta di portare il Vangelo ad ogni creatura: la dottrina dell'apostolo della Sapienza e di Maria non appare mai tanto vivace come

quando è la vita stessa di lui ad annunciarla. All'incontro con questa dottrina e con questa vita l'opera del De Fiores diviene ormai canale necessario.

B. P.

V. GUAZZONI FOÀ - G. SANTINELLO - L. MALUSA - M. A. RASCHINI - A. RIGOBELLO A. PIERETTI: « STORIA DEL PENSIERO OCCIDENTALE » - Presentazione di M.F. Sciacca, Marzorati, Milano 1974-1975; sei volumi di pp. 506, XVI - 661, XVI - 509, XI - 622, XI - 423, XV - 590 - L. 49.000.

Un'ispirazione cristiana di fondo accomuna gli autori dei sei volumi di questa nuova storia della filosofia, ciascuno dei quali ha trattato una singola epoca dello svolgimento del pensiero occidentale, ed ha potuto farlo con una competenza specifica assai maggiore, senza dubbio, di quella che avrebbe potuto dimostrare un unico autore cui fosse stata affidata l'intera opera. Malgrado questo si deve riconoscere che l'unità della trattazione complessiva ne ha sofferto ben poco: è vero che ciascun autore segue un metodo suo proprio — chi rivelando un interesse più accentuatamente filologico e storico in senso stretto e chi affrontando i vari temi con spirito più critico in senso teoretico — però queste differenze comprensibili e prevedibili non disturbano più di quanto non lo farebbe, leggendo l'opera di un autore unico, il passare da temi approfonditi in maniera specialistica ad altri dove il terreno si rivelasse meno solido.

Un'impressione assai gradevole è data dal fatto che, oltre allo specialista, anche la persona colta può seguire lo svolgimento delle trattazioni, poiché l'esposizione appare costantemente piana anche nei punti più difficili, dove la complessità delle questioni è realmente risolta per quella chiarezza di idee che deriva da un effettivo dominio della materia.

Bisogna anche riconoscere che il ricollegarsi dell'opera ad una tradizione teoretica libera e varia, ma, tutto considerato, abbastanza precisa, non nuoce ad una penetrazione del pensiero dei singoli filosofi per quello che effettivamente è stato: le problematiche più diverse vengono rivissute con intelligenza, ma anche — vorremmo aggiungere — con simpatia, sicché l'opera, pur animata da impegno teoretico, risulta ad un tempo fedele nell'esprimere le tematiche più lontane dalla propria ispirazione e nel darne una esposizione precisa e un'idea viva.

L'opera aderisce ad una concezione sostanzialmente « classica » del pensiero filosofico, e quindi si connota come una storia della filosofia in senso stretto, anche se — come si rileva nella Presentazione — è aperta alla considerazione di quei problemi che un tempo si dicevano di « filosofia » dell'arte, della scienza, della politica ecc. Oggi il concetto di filosofia è in crisi, vien meno il senso dello specifico della filosofia, e con questo termine vengono anche chiamate molte cose che propriamente filosofia non sono. Pur essendo dell'idea che lo specifico della filosofia va affermato e ribadito (come del resto l'opera in esame fa bene, con sensibilità ed equilibrio), pur essendo dell'idea che la filosofia è essenzialmente metafisica, riteniamo però che la storia della filosofia, evitando indebite commistioni, vada posta a maggiore contatto con la storia della cultura ed egualmente con la storia della scienza, della tecnica, dell'economia e della politica. Avremmo preferito un'apertura più ampia in questo senso. Siamo convinti che il cristianesimo storico e lo stesso pensiero di ispirazione cristiana dovrebbero essere maggiormente incarnati ed impegnati nella problematica del mondo contemporaneo ed in un atteggiamento un po' meno di distacco e di difesa: e certamente giova ad un tale atteggiamento di partecipazione, e può esserne testimonianza, il

grado d'interesse che anche un'opera storico-filosofica di ispirazione cristiana può dimostrare per la storia della cultura, per la storia dell'economia, della tecnologia, della vita politico-sociale e così via.

Passando a dire qualcosa delle singole parti dell'opera in esame, vorremmo esprimere un apprezzamento particolare per il metodo seguito da Virginia Guazzoni Foà nel primo volume: *Dalle origini alla chiusura della scuola di Atene.* Qui il lettore è molto aiutato dai continui riferimenti ai testi degli autori studiati, non solo, ma ai critici, alle diverse interpretazioni. La stessa esposizione, lungi dal risultarne appesantita, ne è resa più vivace. Le bibliografie sono di notevole ampiezza. Vedremmo con piacere l'estensione di un tale metodo a tutte le opere in genere di storia della filosofia, come pure di storia della letteratura e dell'arte ecc. E' un metodo che, d'altro lato, non sembra neanche nuocere ad una considerazione più teoretica dei problemi. Non bisogna dimenticare che, oltre alla buona impressione che fanno i conti quando sono presentati con le relative « pezze d'appoggio », c'è anche il fatto che il lettore è avvantaggiato dal poter sapere (o ricordare) subito non solo che il tale filosofo dice la tal cosa ma anche dove la dice. Nell'impossibilità, infine, di raggiungere un'interpretazione «oggettiva», la maniera tutto sommato migliore di fare la storia di un concetto filosofico (come pure dell'opera di un poeta o di un fenomeno politico-sociale) rimane quella di considerarla nel prisma delle interpretazioni critiche.

Nel secondo volume, particolarmente ampio, *Dagli inizi del cristianesimo al secolo XIV,* Giovanni Santinello si distingue specialmente per la chiarezza con cui questioni anche complesse vengono colte nei loro essenziali nodi. Il volume non solo informa in maniera adeguata, ma sollecita la meditazione proprio per come dà il senso dei problemi, delle difficoltà che si sono dovute affrontare, del modo con cui le diverse dottrine hanno cercato di risolvere quelle difficoltà e via dicendo. Ci sembra molto importante che una storia della filosofia, oltre ad esporre i problemi e ad inquadrarli nell'evolversi delle situazioni temporali, dia il senso che non si tratti di questioni morte e sepolte, ma che quei problemi conservano anche per noi un nucleo vivo di attualità (malgrado la loro inattualità apparente, e magari proprio in forza di essa).

Il maggior pregio del terzo volume, *Dall'umanesimo alla controriforma* di Luciano Malusa, ci è parso quello di un rapporto particolarmente vivo in cui il pensiero dei singoli autori è stato posto con la storia della cultura. L'età rinascimentale è rappresentata con vivacità, ed è colta con finezza nella varietà dei motivi che vi si intrecciano. Oltre a questo senso di concretezza storica ci ha favorevolmente colpito la sicurezza e l'equilibrio di molti giudizi, che ridimensionano luoghi comuni con un richiamo preciso alle relative situazioni e realtà di fatto.

Nel quarto volume, *Da Bacone a Kant* di Maria A. Raschini, ci sono parse apprezzabili l'accuratezza e la perspicuità con cui dei singoli filosofi sono seguiti la formazione, l'evoluzione del pensiero, le esperienze di vita e gli influssi ricevuti anche dall' ambiente culturale, fino al concretarsi della tematica in linee sempre più precise, tematica la quale è poi svolta con riferimenti puntuali alle opere ed è analizzata con acume critico notevole. Ci siamo chiesti come mai manchi nel volume una organica trattazione della rivoluzione scientifica, la quale, con Galileo che ne è il massimo esponente, ci sembra piuttosto aprire l'epoca moderna che non chiudere l'epoca rinascimentale. Una considerazione organica adeguata della rivoluzione scientifica sembra, poi, essenziale ad una piena comprensione dello stesso illuminismo.

Il quinto volume, *Dal romanticismo al positivismo* di Armando Rigobello, è quello che più si distacca dal metodo seguito nel volume di apertura, però è forse quello più caratterizzato da una passione per i problemi, fra i quali si muove con notevole sicurezza e penetrazione.

Particolarmente informato ed aggior-

nato ci è parso il sesto ed ultimo volume, *Dalla critica del positivismo ad oggi* di Antonio Pieretti, il quale si è dimostrato attento agli aspetti più vari della complessa problematica contemporanea riuscendo a dominarli in una sintesi chiara, ben articolata, documentata con puntuali riferimenti ai testi, corredata di una estesa bibliografia.

Si può dire che questa realizzazione editoriale cospicua è bene in grado di assolvere ad una funzione informativa non solo, ma di sollecitazione, in un periodo come il nostro dove la crisi della filosofia ha forse toccato il fondo e dove si torna ad avvertire un' esigenza di valori trascendenti: tendenza confusa ancora, che tanto bisogno ha di chiarirsi e di orientarsi.

F. L.

E. L. FACKENHEIM: « LA PRESENZA DI DIO NELLA STORIA » Saggio di teologia ebraica - Queriniana, Brescia 1977, pp. 164.

Tra le tante frasi richiamate alla mente dalla lettura di questo libro, due mi si sono presentate con particolare evidenza, a motivo sia della loro omogeneità con il testo di Fackenheim, sia della loro particolare forza e incisività. Le voglio anticipare facendole diventare così da commento introduzione. La prima è una frase kafkiana, particolarmente significativa specie se si tiene conto di chi la scrisse; Kafka sentiva infatti acutamente la colpa di essere incapace di vivere, di non riuscire ad amare la vita, era un ebreo doppiamente in esilio: « Non si può dire che a noi manchi la fede. Il semplice fatto che viviamo implica di per sé un valore di fede assolutamente inesauribile. Vi sarebbe in questo un valore di fede? Non si può mica non vivere! Proprio in questo "non si può" risiede la forza esaltante della fede: in questa negazione essa trova una forza ».

La seconda è tratta da uno straordinario scritto di Elie Wiesel (a cui tra l'altro è dedicato il libro di Fackenheim: *The Death of my Father:* « L' impatto dell'Olocausto sui credenti così come sugli increduli, sugli ebrei così come sui cristiani non è stato ancora valutato. O almeno non profondamente, o almeno non abbastanza. Ciò non stupisce. Coloro che lo vissero mancano di oggettività, essi prendono sempre la parte dell'uomo nei confronti dell'Assoluto. Quanto ai dotti e ai filosofi di tutti i tipi che hanno avuto la possibilità di osservare la tragedia, essi — se sono capaci di sincerità e di umiltà — si tireranno indietro senza osare di entrare nel cuore dell'argomento, e se non lo sono, bene, chi si curerà delle loro magniloquenti conclusioni? Auschwitz è per definizione al di là del loro vocabolario. I sopravvissuti, più realistici se non più onesti, sanno che la presenza di Dio a Treblinka o Maidanek, o piuttosto la sua assenza, pone un problema che rimarrà per sempre insolubile. (...) Forse qualcuno un giorno ci spiegherà il modo in cui a livello umano, fu possibile Auschwitz, ma a livello di Dio, Auschwitz rimarrà sempre il mistero più sconvolgente » (in *Jewish Reflection on Death,* ed. Jack Riemer, Schocken Books, New York, 1974, p. 38).

Il tenore di queste due frasi, tanto diverse e tanto simili tra loro, può rendere già un'idea — se ci si fida della nostra reazione — dello spessore problematico del libro, di un'opera cioè che si definisce fin dal sottotitolo come « saggio di teologia ebraica », e, se ben intese, queste parole, così apparentemente neutre, basterebbero da sole a dar ragione di quello che abbiamo indicato con la locuzione « spessore problematico del libro ». Intanto il termine « saggio », a differenza per esempio di trattato, dà immediatamente l'impressione di incompletezza, di rinuncia allo sforzo, ritenuto vano, di stringere sistematicamente tutto in

una catalogazione razionale; « saggio » è qualcosa di frammentario, in un certo senso di ibrido; un saggio teologico può essere allora quasi l'impoverita versione moderna del *midrash*. Ugualmente istruttiva, qualora la si confronti con il titolo *La presenza di Dio nella storia*, è poi l'espressione — che davvero non sembra racchiudere misteri — di « teologia ebraica ». Un libro dedicato a quello che normalmente viene considerato solo un settore della teologia, la teologia della storia, viene presentato come teologia *tout court*. E la ragione di ciò non va certo ricercata nella banale ragione stilistica di evitare la reiterazione del termine « storia » (si poteva benissimo omettere il sottotitolo) ma nello stesso intimo tessuto del libro in cui costantemente, sia pur attraverso un intreccio sempre più faticoso di perplessità, di contraddizioni, di domande angosciose, si respinge decisamente la sollecitazione di considerare Dio immerso in una beata eternità del tutto estranea al tempo: « Il pensiero teologico ebraico si oppone, in primo luogo, ad un Dio che è un unico potere ma *senza coinvolgimento*, che è separato dalla storia e che esige un simile distacco dalla storia da parte dei suoi adoratori umani. C'è sempre stato spazio per il misticismo nell'ebraismo, ma non certo per un misticismo dell'al di là che rifiuta la salvezza e i comandamenti rispettivamente *nella* e *per* la storia, distruggendo così retroattivamente gli eventi del Mar Rosso e del Sinai » (pp. 37-38). L'unica teologia autentica non può essere che teologia della storia.

E' indispensabile allora iniziare un' indagine serrata e coraggiosa sulla storia vista nella sua prospettiva teologica, osservata cioè alla luce della presenza divina (o nell'oscurità della divina assenza). Infatti, se non si riesce a vedere Dio se non coinvolto nel tempo, è evidente che si concede alla storia il potere sommamente drammatico di erigersi, per così dire (« nella teologia rabbinica il termine "per così dire" *k'b'yakhol* è un termine tecnico pienamente sviluppato » p. 43), a giudice del divino operato o almeno di porre dilemmi infinitamente tragici dato che si riferiscono al terreno privilegiato della rivelazione divina (che non è la natura bensì la storia) ma che è anche un terreno infestato terribilmente dal male. « Il trauma degli eventi contemporanei scuote ogni fede religiosa. E' la fede ebraica tuttavia che è scossa in modo più drammatico. Gli ebrei furono i primi ad affermare il Dio della storia. Essi hanno vissuto un rapporto unico con questo Dio solo per il fatto che, soltanto nel loro caso e per circa quattro millenni, la stessa sopravvivenza collettiva fu legata a lui. Eppure oggi sembra che, se altri credenti hanno delle ragioni per rifiutare il Dio della storia, un ebreo abbia addirittura l'obbligo di farlo. Ad Auschwitz gli ebrei furono massacrati non già perché avessero disobbedito al Dio della storia, ma piuttosto perché i loro nonni gli avevano obbedito. Lo avevano fatto crescendo bambini ebrei. Un ebreo di oggi ha il coraggio di continuare ad obbedire al Dio della storia, esponendo così se stesso, i suoi figli e i figli dei suoi figli, al pericolo di una seconda Auschwitz? Mai prima d'ora gli uomini hanno avuto una ragione così tremenda, spaventosa, per rivolgere le spalle al Dio della storia » (pp. 22-23).

Come si vede in Fackenheim — così come in Wiesel — l'esperienza dell'Olocausto acquista una forza terribile e unica, imparagonabile a tutto quello che lo precede e certamente irriducibile alla visione teologica della storia proposta nei secoli dal tradizionale pensiero ebraico, che fu sempre alimentato dal ricordo di esperienze potentemente salvifiche, come il passaggio del mar Rosso, ma anche, e proprio per il suo rifiuto di sfuggire alla storia reale, indissolubilmente legato ad altri eventi ugualmente fondamentali (Fackenheim usa l'espressione di difficile traduzione *epoch-making*, p. 25) come l'esilio babilonese, la prima e la seconda distruzione del tempio, la paganizzazione di Gerusalemme, la diaspora e le pressoché continue persecuzioni subite nei secoli cristiani. Come mai allora una struttura teologica così « esperta nel

dolore » diviene incapace non solo di far fronte alla tragedia dello sterminio nazista ma anche di balbettare qualcosa su di esso? Cercheremo, seguendo l'autore, di dare una risposta, anche se avvertiamo fortemente la nostra incapacità e indegnità di farlo.

La struttura tradizionale della teologia della storia ebraica è il pensiero *midrashico*, cioè un pensiero che riflette sulle esperienze radicali *(epoch-making)* del popolo ebraico non limitandosi al loro riattivamento immediato, liturgico, ma osando andar più a fondo, rendendosi così conto delle contraddizioni insite inevitabilmente in quegli stessi eventi storici. A differenza però di un pensiero di tipo filosofico, il *midrash* rifiuta decisamente di distruggere quelle esperienze in nome di una logica che non accetta la contraddizione, anzi, pur mettendo in assoluta evidenza quelle contraddizioni, le lascia completamente irrisolte, diventando così, per forza di cose, un pensiero frammentario e non sistematico, anche se destinato, nel futuro messianico, a essere ricomposto in unità; per tutte queste ragioni la forma più adeguata del pensiero midrashico è notoriamente il racconto, la metafora, la parabola (cfr., pp. 39-40). Ma perché insistere tanto sulla contraddizione anche nel caso di eventi salvifici, cioè degli interventi divini con mano forte e braccio disteso? L' intervento divino nella storia, senza che la storia termini o sia trasfigurata, è in ogni caso inscindibile dalla contraddizione in quanto è, in un qualche modo, un accettare da parte di Dio stesso, il giusto e il misericordioso, la logica della storia in cui non si può salvare gli ebrei senza sterminare tra i flutti gli egiziani. « Tutti i problemi e i dilemmi potrebbero risolversi se la presenza divina salvifica trasfigurasse la storia. La presenza divina salvifica al mar Rosso, però, *avviene nella storia* e non la conclude o trasfigura. Un ben noto *midrash* racconta che quando gli angeli buoni videro la distruzione degli egiziani al mar Rosso sentirono il desiderio di cantare. Ma Dio li riprese dicendo: "I miei figli sono sommersi nel mar Rosso e voi vorreste cantare?". Questo *midrash* è molto citato in quanto incoraggia i sermoni moralistici concernenti un Dio dall'universale benevolenza. Il contenuto reale del *midrash* è tuttavia diverso. Anche nel momento supremo ma premessianico della sua presenza salvifica Dio non può salvare gli israeliti senza uccidere gli egiziani. Così la gioia infinita del momento — un momento in cui anche le serve (come dice il *midrash*) videro ciò che nessun profeta vide — si confonde con il dolore, e il dolore è infinito perché la gioia è infinita. Così l'esperienza radicale nell'ebraismo è frammentaria e orientata a una consumazione futura a motivo della sua frammentarietà. Così Dio e l'uomo nell'ebraismo pagano ciascuno il loro prezzo per l'ostinazione con cui si tengono attaccati alla storia reale, non "spirituale" » (p. 45). Una storia reale proprio perché la salvezza è strappata a forza, perché è sacra, separata, a prezzo di lacrime e sangue: « come riesce un pastore a salvare dalla bocca di un leone due zampe o il lobo di un orecchio, così saranno salvati i figli di Israele » (*Am.*, 3, 12).

Se le contraddizioni sono già così gravi quando si tratta di un'azione salvifica di Dio nella storia, cosa diverranno quando ci si troverà di fronte ad eventi come la distruzione del primo tempio, l'esilio di Babilonia, ma soprattutto ad atti neppure riconducibili alla dialettica colpa-castigo come la distruzione del secondo tempio, la paganizzazione di Gerusalemme per decreto di Adriano o il prevalere dell' empio sul giusto? « In questa crisi estrema i rabbini si lanciarono audacemente in una nuova direzione. Lungi dall'essere insensibile o nascosto Dio, per così dire, gridava ogni notte il suo amaro lamento, con voce simile a quella di un leone (*Talmud Bad.*, Berakhot 3a). Invece di giudicare i buoni attraverso i malvagi egli, per così dire, recriminava sulla sua stessa decisione permettendo che il suo tempio fosse distrutto e che il suo popolo fosse esiliato o non poteva agire altrimenti o si era gravemente sbagliato *(ibd.)*. Qui come altrove rabbi Akiba è più

audace di qualsiasi altro teologo rabbinico » (p. 49). A questo punto si cita per esteso il celebre passo del *midrash* (*Mek.*, 1, 114a) in cui rabbi Akiba proclama che la stessa *Shekhinah*, la divina presenza nel mondo, va in esilio e si esilia insieme al suo popolo « E quando essi ritorneranno in futuro la Shekhinah, per così dire, ritornerà con loro, come si è detto: "Che allora il Signore Dio tuo Dio ritornerà dalla tua prigionia" (*Deut.*, 30, 3). Notate che non dice "il Signore farà ritornare" *(veheshib)* ma "ritornerà" *(veshab)* ». Il pensiero midrashico trova risposta al problema della presenza di Dio nella sofferenza e nella desolazione attraverso una santa « antropomorfizzazione » di Dio che lo rende presente, e in una certa misura compartecipe alla sorte del suo popolo; tutto questo tuttavia è possibile perché siamo ancora all'interno di uno schema religioso in cui l'occultamento della potenza divina, la sua spoliazione degli stessi attributi divini (alcuni testi rabbinici di quest'epoca indicano che molti ebrei giunsero a dubitare dell'onnipotenza, dell'onniscienza e della provvidenza divine. Cfr. Marmonstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, London, 1927, vol. I, pp. 171-72) non preclude la totale fiducia nell'esito positivo della storia, nella riabilitazione ed esaltazione del popolo. Ecco lo stesso Akiba che ha sprofondato Dio nell'abisso dell'esilio proclamare, proprio a motivo della desolazione, la sua speranza: « Una volta quattro rabbi — Gamliel, Eleazar ben Araryal, Joshua ed Akiba — camminavano nei pressi delle rovine del tempio. Improvvisamente videro una volpe uscire dal luogo che un tempo era stato il Santo dei santi. Gli altri piansero. Akiba invece rise perché vide questo fatto confermare una profezia di rovina e rafforzò quindi la sua fede in un'altra profezia che prometteva la redenzione » (*Midrash Rabbah*, Lam. III, 18, p. 48n). E non fu proprio Akiba per sete e speranza di redenzione a credere nella messianicità di Bar Kochba?

Questa straordinaria struttura religiosa tanto prodigiosamente pronta a misurarsi con realtà di desolazione, persecuzione, esilio non può reggere di fronte ad Auschwitz. Perché? Innanzi tutto va sottolineato ancora una volta la fedeltà della teologia ebraica alla storia reale, cioè va ribadita l'impossibilità di mettere tra parentesi anche quei lunghi secoli che trascorrono dalla paganizzazione di Gerusalemme e dal crollo della speranza messianica ad essa connessa fino alla vigilia dello sterminio nazista. Ma per la verità, per quel che concerne la struttura midrashica, tutti questi secoli possono ridursi solo agli ultimi. Infatti questa struttura ha retto — e a essa ci si è costantemente rifatti — di fronte a tutte le persecuzioni medievali, ai massacri della prima crociata, all'espulsione dalla Spagna, persino alla tragedia marrana, insomma a tutte le vicende dell'età dell'esilio e del ghetto, in cui la struttura religiosa era considerata caratterizzante vuoi dagli ebrei che dai cristiani; non a caso le radici dell'antisemitismo di questi secoli sono da ricercarsi — come ha mostrato Léon Poliakov — nella sfera della psicologia della religione, qualora ovviamente si accetti un'indagine « laica ». Ma a partire dalla fine del XVIII secolo inizia quella che va sotto il nome di epoca dell'emancipazione con tutto l'immenso travaglio da essa apportato nella coscienza ebraica sottoposta a un processo di polverizzazione centrifuga pressoché inarrestabile che va dal « neomarranesimo » di chi vuol dissolvere l'ebreo nell'umanità senza più distinzione di sorta al marcato nazionalismo sionista. L'emancipazione ha comportato la perdita, nel giro di pochi decenni, di connotati religiosi che erano durati secoli. Si potrebbero facilmente moltiplicare figure rappresentative di questo travaglio che segna l'ingresso degli ebrei nella modernità; ne scegliamo una tra quelle a cui si riferisce Fackenheim: Rosa Luxemburg. « Meraviglia forse che alla proclamazione di una redenzione secolare, terrena, gli ebrei l'accettassero con una passione unica e cercassero di dare il loro contributo alla nuova umanità attraverso l'autodistruzione ebraica in essa? Di tali ebrei lo storico J.L. Talmon scrive:

"La loro patria fu la rivoluzione che non aveva frontiere, la loro terra l'umanità o il proletariato... Qual altro popolo aveva mai lontanamente sperimentato il messianismo universalistico con la stessa intensità?... Una lettera di Rosa Luxemburg, scritta da una prigione ad un amico, dice: 'Perché mi tormenti con il tuo dolore ebraico? Non c'è posto nel mio cuore per le difficoltà ebraiche'. E continua parlando con grande eloquenza dei *coolies* cinesi e dei bantù del sud Africa. Venticinque anni dopo, in seguito all'occupazione germanica, non c'era più un solo ebreo vivo a Zamosc, la città natale di Rosa" » (p. 78).

La persecuzione nazista si pone, come ribadiremo in seguito, fuori da ogni contesto religioso, ma al pari di esso distrugge anche le possibilità qui espresse di definitivo riassorbimento di Israele in seno a un'umanità finalmente affratellata. « Non conoscendo i fatti riferiti nell'ultima impressionante frase di Talmon, essa (Rosa Luxemburg) poteva sinceramente pensare che il vero destino degli ebrei fosse quello, nell'era della rivoluzione, di autodissolversi nell'umanità » (p. 78). Dopo Hitler una tale autodissoluzione non è più proponibile. La fine del sacro trascina nell'estinzione anche la speranza laica. Dopo Auschwitz proporre la dissoluzione degli ebrei nell'umanità, la loro estinzione come popolo, sarebbe come concedere in un certo senso una vittoria postuma a Hitler. Ciò non significa però che sia ancora possibile recuperare la struttura religiosa preemancipazione. Lo sterminio nazista non può essere ricondotto certo a qualche castigo provvidenziale. Infatti l'Olocausto ha fatto balenare, e in parte ha realizzato, la possibilità più drammaticamente conclusiva della stessa paganizzazione di Gerusalemme, la possibilità dell'annientamento, perseguito attraverso mezzi mondani, dell'intero popolo eletto. Il senso che sempre ha sorretto l'ebreo religioso è quello di appartenere a un popolo, di ricevere la vita dal popolo e di sopravvivere nel popolo. Il « non si può mica non vivere » kafkiano è riferito all'ebreo a se stesso in quanto appartiene al popolo e quindi *a fortiori* si riferisce al popolo stesso; così come innanzi tutto ad Israele si applicano i versi del poeta marrano Antonio Montorio: « Perché noi vogliamo pagare tasse / essere schiavi e servire / poveri, infelici e vili / ma almeno vivere ». Dopo lo sterminio nazista ciò non è più possibile, perché è difficile qualificare questa vita post-olocausto come vita da ebreo a causa della difficoltà pressoché insormontabile — a detta anche di Poliakov — di definire oggi, quando sono tramontati sia il paradigma religioso che lo pseudoparadigma razziale, che vuol dire essere ebreo. « Quando le bande crociate si scatenarono contro gli ebrei delle città renane di Worms e di Magonza (1096) esse offrivano loro in teoria se non in pratica, la scelta tra morte e conversione permettendo quindi all'ebreo di scegliere il martirio. Ad Auschwitz, invece, non ci fu scelta, vecchi e giovani, fedeli e non fedeli furono sterminati senza discriminazione. Vi può essere martirio quando non vi è scelta? Eppure noi protestiamo contro una risposta negativa in quanto protestiamo di permettere a Hitler di dettare i termini della nostra vita religiosa » (p. 98). Ripetiamo: questo esorbitare da una struttura religiosa non avvenne solo perché « Hitler sterminò gli ebrei per la loro "razza" » (p. 91), ma anche perché lo sterminio avvenne dopo l'età dell'emancipazione.

Alle spalle del terribile olocausto si trova quindi un processo di « laicizzazione » sia « interna » che « esterna » che non permette più di riattingere, per far fronte a quei tragici eventi e alle loro conseguenze, neppure alla fondamentale tradizione ebraica della contesa con Dio perché il Santo — benedetto egli sia — mantenga la propria promessa: « Nell'ebraismo c'è sempre stata una protesta che si manteneva dentro la sfera della fede. Abramo si lamenta con Dio. Lo stesso fanno Geremia e Giobbe. Lo stesso fa nei tempi moderni il rabbi hassidico Levi Yitzshak di Berdiczev » (p. 102). Dopo l'Olocausto non è più possibile riattingere alla santa lotta del popolo con il suo Dio perché ormai le pro-

messe sono state violate troppo a lungo e troppo gravemente. Forse l'ultima volta che fu possibile fu proprio durante lo sterminio, durante quel folle atto di sfida nel mezzo della disperazione che fu la rivolta del ghetto di Varsavia, è da quel contesto tragico e supremo che viene la testimonianza (non citata da Fackenheim) del testamento di Jossel Rachower: « Io credo nel Dio di Israele anche se ha fatto di tutto per spezzare la mia fede in lui... Io credo alle sue leggi anche se contesto la giustificazione dei suoi atti... Io l'amo ma ancor di più amo la sua legge » (Testamento nella fornace, in *Bible et vie chrétienne*, n. 64, 1965).

Impossibile riattingere la tradizione della lotta con Dio, da cui nasce lo stesso nome di Israele (*Gen.*, 32, 29), non ci si può neppure più rivolgere ai *midrashim* della povertà, dell'esilio e dell'impotenza divina perché di fronte alla immensità e alla « laicità » della catastrofe bisognerebbe prendere il *k'b'yakhol* (il « per così dire ») non in senso potentemente reale ma ugualmente metaforico, bensì in senso « ontologicamente » reale, bisognerebbe cioè renderla profezia realizzata dell' incarnazione: « Puntare tutto sull'impotenza divina significherebbe perciò considerarla sia radicalmente che letteralmente. Dio soffre di impotenza letterale e radicale, cioè di morte reale; e qualsiasi potere divino risuscitato sarà manifestato non tanto nella storia ma al di là di essa. Un ebreo in breve dovrebbe diventare un cristiano » (p. 104). Un coinvolgimento fino all'incarnazione e alla morte reale di Dio porterebbe inevitabilmente a una sorta di abbandono di una prospettiva strettamente storica, perché in definitiva comporterebbe la lacerazione e la trasfigurazione della storia, ovverossia una visione escatologico-apocalittica che implica, per l'instaurazione del regno di Dio, la fine della stessa storia, e per quanto l'apocalittica non sia ignota alla tradizione ebraica (l'averlo taciuto è uno dei limiti del libro) accettare una simile prospettiva equivarrebbe per l'autore a tradire il senso della storicità a cui nonostante tutto bisogna continuare a rimaner fedeli.

Caduta anche questa estrema possibilità religiosa, cadute le speranze laiche, Auschwitz rischia, nonostante tutta la sua terribilità, o proprio a causa di essa, di divenir dimenticata, di non essere più ascoltata come una voce imperativa, di essere staccata dalla memoria, la quale è la fonte principale di identificazione per un popolo che è stato plasmato da una religione storica. Ma è proprio questa possibilità che bisogna respingere con tutte le forze rimaste: « Che cosa comanda la voce imperativa di Auschwitz? Gli ebrei non hanno il diritto di concedere a Hitler delle vittorie postume. Essi hanno il dovere di sopravvivere come ebrei, perché il popolo ebreo non abbia a perire. Essi non hanno il diritto di disperare dell'uomo e del suo mondo e di trovare rifugio sia nel cinismo sia nell'al di là, se non vogliono abbandonare il mondo alle forze di Auschwitz » (p. 111). Il ricordo (lo *zikkaron*) che stava alla base dell'Israele sacro e liturgico deve essere aliturgicamente riproposto come momento irrinunciabile se si vuole che il tradimento non sia completo. « I nazisti non erano soddisfatti di ammazzare semplicemente. Prima di ammazzare gli ebrei, essi tentavano di ridurli a numeri; dopo averli uccisi essi gettavano i loro corpi in fosse comuni o li usavano per fare sapone. Facevano tutto quello che era possibile per cancellare ogni traccia dalla memoria. Era come se milioni di persone non fossero mai esistite. Ma per i patetici e gloriosi disperati di Varsavia, Treblinka ed Auschwitz, per i quali si prospettava il destino di persone che sembrava non fossero mai esistite, il non salvaguardare per la memoria ciò che poteva essere salvaguardato era impensabile, perché era un sacrilegio. Rimarrà un sacrilegio anche in seguito » (p. 113). La memoria, la fedeltà alla propria storia, sono ancora indispensabili qualificanti per essere ebreo, cioè per non tradire relegandoli nel vuoto della dimenticanza, coloro che furono a milioni trucidati. Ma proprio quei trucidati ci dicono che « la soprav-

vivenza ebraica, non fosse che per la sola sopravvivenza, è anche un dovere sacro » (p. 114). Come scrive il giornalista israeliano Amos Kenan: « Dopo i campi di sterminio non ci resta che un valore supremo: l'esistenza » (p. 115). Se è l'esistenza il valore supremo non sono più vere le parole del salmo « preziosa è agli occhi del Signore la morte dei suoi fedeli » (p. 116, 15) e il martirio non può essere più un valore: « Un ebreo ha il dovere di scendere dalla croce e, così facendo, non solo di reiterare il suo antico rifiuto di un antico atteggiamento cristiano, ma anche di sospendere l'esaltazione ebraica del martirio di onorata memoria. Dopo Auschwitz infatti la vita ebraica è più sacra della morte » (p. 115). L'Olocausto impone però anche di non abbandonare il mondo alle forze di Auschwitz e quindi di lottare per la liberazione degli oppressi, di sperare ancora nella trasformazione messianica e mondana della storia: « Il protagonista del romanzo di Wiesel *The Gates of the Forest* afferma che è troppo tardi per il messia e proprio per questa ragione abbiamo il dovere di sperare » (p. 116).

La voce dei frammenti imperativi impostaci dallo sterminio nazista è drammaticamente in conflitto; la misericordia, lo schierarsi con gli oppressi da qualunque parte si trovino, entra in contrasto con il proprio eccezionale diritto, conquistato a sì caro prezzo, alla sopravvivenza. (Un lontano riflesso dell'antico dolore *midrashico* di Dio che non può salvare gli ebrei senza uccidere gli egiziani?). Proprio Kenan, che pur aveva rivendicato con forza il dovere di schierarsi dalla parte degli oppressi, scrive: « E se mi obbligherete a diventare un oppressore, io diventerò un oppressore. E se mi obbligherete a schierarmi dalla parte delle forze del male del mondo io ci sto » (p. 121). Il diritto di sopravvivere come popolo, atto di misericordia e di pietà verso milioni di uccisi, acquista lati spietati. E' la tragedia palestinese, ma più in generale è il dramma dell' esistenza stessa di Israele come Stato; è proprio nell'averlo taciuto, o meglio nell'avervi dedicato pochi e ambigui cenni, il limite più marcato del libro. Quello di Israele Stato è per una teologia storica e postsacrale un nodo difficile, e forse impossibile, da sciogliere, eppure è chiaro che non lo si può eludere. E' fin troppo evidente che Fackenheim lo sa molto meglio e molto più dolorosamente di noi, tuttavia, almeno in questo libro, non ha trovato la forza per misurarsi di petto con la questione. Infatti vi dedica solo qualche cenno contraddittorio. Se da un lato cita, dichiarandolo fondamentale, un brano di Manés Sperber in cui tra l'altro vi è scritto: « Il genocidio, per quanto esteso sia non riesce mai completamente. Quello perpetrato dai nazisti fallì più di ogni altro, in quanto fornì le ragioni essenziali per la creazione dello Stato di Israele » (p. 101), dall'altro critica decisamente gli ebrei sionisti (di quale epoca?) che si lanciano « nell'impresa del tutto anomala di restaurare una nazione dopo duemila anni e di diventare una nazione come tutte le altre » (p. 107). Bisognerebbe avere il coraggio di gettare lo sguardo più a fondo. Nello Stato di Israele il diritto all'esistenza e il senso di solidarietà per chi soffre, così radicato nel cuore ebraico tanto religioso che laico-rivoluzionario, sono entrati in un conflitto apparentemente insanabile. Somigliano di più ai detenuti nei campi di sterminio i palestinesi che stentano nella miseria e nella disperazione del loro campo profughi e che hanno avuto i parenti e gli amici sterminati durante il settembre nero a Tel el Zaatar o i membri dello stato maggiore israeliano? La risposta non è poi così facile come sembra, anche se in ogni caso non si può non dire che il profugo palestinese non rassomigli profondamente all'ebreo del campo di sterminio. Nello stato maggiore israeliano c'è un senso di resistenza all'annientamento, che può ben essere (come personalmente crediamo) stravolta, ma che è pur sempre potentemente e peculiarmente ebraica: « L'ebreo dopo Auschwitz è un testimone per la resistenza. Egli è reso singolare da contraddizioni che, nel nostro mondo postolocausto, sono contraddizioni di portata mondiale. Egli

testimonia che senza la resistenza noi tutti periremo. Egli testimonia che noi *possiamo* resistere perché *dobbiamo* resistere, e dobbiamo resistere perché ci è *comandato* di resistere » (p. 125).

P. S.

SILVANA ANTONELLI CAMERONI - GIOVANNI CAMERONI: « MOVIMENTO CATTOLICO E CONTADINO » Indagine su Carlo De Cardona - Cooperativa Edizioni Jaca Book, Milano 1976, pp. 284.

Perché Carlo De Cardona, a suo tempo mandato al confino e la cui opera venne interrotta dal fascismo, non è stato rivalutato come gli spetta dall' attuale regime democratico? Perché, spiegano gli autori, fu un prete che osteggiò in pari tempo sia il liberalismo che il socialismo. Una censura che si traduce, oggi, in termini di campagna contro chi è fondamentalmente un cattolico tradizionalista. Ormai ci siamo abituati.

Per chi non lo sa, l'opera del De Cardona si esplicò in Calabria, specialmente nella provincia di Cosenza, dal 1898 al 1935, e si può riassumere in poche parole: egli tentò di formare un movimento contadino fuori della linea bolscevica e di quella socialdemocratica attraverso la rieducazione delle masse al cristianesimo.

Il De Cardona fu un apostolo inesauribile dei poveri, come viene evidenziato da testimonianze e dalla documentazione storica raccolta con diligente pazienza da Silvana e Giovanni Cameroni. Egli, nato nel 1871 in una famiglia « di piccola aristocrazia terriera », fece gli studi classici e si laureò in teologia presso l'Università Gregoriana di Roma in un'epoca socialmente caratterizzata dall'espansione della cultura capitalistico-liberale, dalle tensioni delle classi non abbienti, dalle agitazioni contadine e dagli scompensi provocati dal fenomeno della rivoluzione industriale. Applicandosi ad uno studio sistematico degli autori sociali cristiani, il De Cardona completò le sue conoscenze del problema ma approfondì, pure, lo studio della filosofia di San Tomaso. La *Rerum Novarum* del 1891 fu determinante, infine, per il compimento della sua formazione culturale.

Ordinato sacerdote nel 1895, divenne segretario di monsignor Camillo Sorgente, arcivescovo di Cosenza, ed ebbe subito modo di constatare *de visu* le misere condizioni economiche della Calabria, causate, insistono gli autori, dalla politica della classe dirigente italiana di allora rivolta esclusivamente a valorizzare, dopo l'unità nazionale, lo sviluppo economico del settentrione a tutto svantaggio del Sud. Infatti, l'ex Regno delle due Sicilie, a quanto risulta, godeva di una economia molto più florida sotto i Borboni (imposte basse, molti beni demaniali ed ecclesiastici equamente amministrati, debito pubblico quattro volte inferiore a quello del Piemonte, moneta circolante superiore del doppio a quella di tutti gli altri stati italiani, accumulazione di capitale, etc.). Non è l'unica voce a sostenere che l'accordo fra i baroni del Sud e gli industriali del Nord (ci ricorda il « Gattopardo ») provocò il crollo dell'economia del meridione dando l'avvio al formarsi di una nuova classe di privilegiati che delegarono il lavoro agrario a fattori negrieri (con salari da fame per coloni e braccianti). Fatto sta che le emigrazioni nacquero allora e l'agricoltura incominciò a subire dissesti dovuti non più soltanto ai capricci del clima e alle condizioni ambientali bensì anche alla fuga di manodopera dei giornalieri.

Nel 1898 la questione meridionale era già difficile presentando preoccupanti prospettive future e problemi che non si sarebbero più risolti: abbandono della terra, asservimento dei contadini ai padroni, analfabetismo delle masse, scarso processo di industrializzazione locale, popolazione abbandonata dal clero calabrese « legato da clientelismi e regalie alla classe

dei possidenti e dei *gentilomini* che deteneva il potere » (p. 33). Da un lato più « superstizione » che « religione »; dall'altro l'avvenuta presenza di forze anticlericali, inesistenti prima della unificazione. Ebbene, la coppia formata da monsignor Camillo Sorgente e don Carlo De Cardona fu un'eccezione. Dal 1895 al 1898 don Carlo diede inizio alla sua opera in un ambiente del tutto ostile e ben deciso ad escludere l'ingerenza ecclesiastica nelle questioni interne della regione. Fu arduo dare vita al Movimento Cattolico Diocesano perché il governo, con il suo epicentro al nord, era animato da un acceso anticlericalismo. E siccome i contrasti tra Chiesa e Stato si facevano sentire pesantemente, Don Carlo assunse, a un certo punto, una posizione di critica sociale apertamente antimassonica e antiliberale, una critica che pur accettando sul piano ideologico il concetto della lotta di classe, tuttavia condannava in pieno l'ateismo marxista.

I mezzi da lui adottati per migliorare lo stato sociale dei lavoratori cristiani erano quelli di sempre: una sana preparazione culturale, una forte fede e l'intervento diretto e coraggioso dei rappresentanti della Chiesa a favore del popolo. Nel 1900 costituiva la Cooperativa Cattolica di Credito (con sede nel palazzo arcivescovile) per l'erogazione di piccoli finanziamenti ai lavoratori, applicando modalità e strutture di ampio sapore democratico. Nello stesso anno si adoprava per l'istituzione della Lega del Lavoro prospettando gli operai come una forza nuova e assistendoli nella presa di coscienza dei loro diritti sociali. I suoi discorsi erano pieni di fuoco e ricordano quelli dei più accesi tribuni del popolo di ogni epoca. Il programma della Lega era basato sull'educazione degli operai alla discussione privata e pubblica delle condizioni di lavoro e alle trattative dirette con la classe padronale per l'orario lavorativo e un salario minimo, sul miglioramento dei mezzi di produzione, sulle assicurazioni contro la vecchiaia e infortunio, sull'assistenza per la disoccupazione, etc. Cose che adesso sono all'ordine del giorno ma che in quel tempo facevano sensazione. L'iniziativa ebbe successo presso i lavoratori ed esercitò una certa influenza sulle amministrazioni locali e centrali nonostante difficoltà di varia natura, le polemiche, le accuse, gli attacchi un po' da tutte le parti.

Quando Don Carlo parlava di una « democrazia cristiana » come partito politico, profetizzava il pericolo di una involuzione accademica, la perdita eventuale di spinta innovatrice, la discesa al compromesso. Lo scioglimento dell'Opera dei Congressi da parte di Pio X nel 1904, per timore che portasse alla formazione di un partito politico, diede un fiero scossone all'impalcatura creata dal pugnace Don Carlo il quale tuttavia fondò proprio allora la sua prima Cassa Rurale allo scopo di migliorare le condizioni morali e materiali dei suoi contadini. Fatto sta che alle elezioni successive alcuni cattolici ispirati dal De Cardona si unirono per opporsi ai liberal-massoni, con un programma sociale e moralizzatore che, almeno a livello provinciale, ottenne adesione e consensi. L'azione del gruppo cattolico era diretta contro « il clientelismo, le camorre, le camarille e le frequenti azioni speculative da parte degli amministratori meno scrupolosi » (p. 85).

Quando nessun provvedimento fu preso dal governo italiano per soccorrere le popolazioni cosentine dopo il terremoto del 1905, la disgrazia diede occasione all'organizzazione cattolica del De Cardona di mostrare tutta la sua efficienza in campo assistenziale e fu causa di ulteriore crescita del movimento cooperativo di assistenza. Nacquero così altri istituti cattolici gestiti direttamente dai lavoratori. L'« ordine etico e la pacifica convivenza civile proiettata verso il progresso ed il comune benessere » (p. 96) furono i cardini di una politica alla cui base stava una concezione profondamente cristiana della vita e dove la missione sacerdotale era intesa come espressione di massimo impegno sociale.

Vennero poi i tempi duri, con le campagne diffamatorie, le sospettose inchieste da parte del Vaticano, i tra-

filetti sui giornali satirici, le calunnie. Ma Don Carlo reagì sempre con forza d'animo. L'inchiesta finì in tribunale e la causa fu vinta dal sacerdote il quale rafforzò sia la sua posizione personale che quella del suo movimento. Grande organizzatore di opere sociali (casse rurali, leghe del lavoro, unioni agricole) il De Cardona rimase sulla cresta dell'onda finché non ci fu il caso del sacerdote Murri che proponeva l'autonomia politica dei cattolici da qualsiasi interferenza ecclesiastica. Tale scelta comportava il distacco dalla Chiesa. In concomitanza accaddero altri avvenimenti importanti: la guerra di Libia del 1912 (da alcuni sacerdoti prospettata come una antica crociata contro gli infedeli) e il suffragio universale nelle elezioni politiche del 1913. In quest'ultima occasione il De Cardona ribadì l'opportunità di una presenza politica cattolica e la decisa impostazione di un movimento sociale cristiano che gli procurarono l'accusa di « filosocialismo e di disobbedienza alle direttive pontificie ed episcopali » (p. 139).

Allo scoppio della Grande Guerra, Carlo De Cardona si trovò a far parte della commissione dell'Azione Cattolica nel Mezzogiorno d'Italia in compagnia di Luigi Sturzo. Ebbero entrambi la stessa sorte sotto il fascismo, favorito nella sua ascesa dal dissesto finanziario postbellico. Il fascismo, infatti, riuscì a trovare adesioni tanto fra la popolazione quanto fra la nuova piccola borghesia calabra e negli ambienti ecclesiastici. Ora, pur non essendo osteggiata dal fascismo, di fatto l'opera di Don Carlo venne travolta dal nuovo ordinamento di regime. Don Carlo poi, mettendosi in aperta opposizione, accelerò il definitivo declino delle sue Casse Rurali. Dopo il 1935, l'opera di Don Carlo si limitò a pochi sfoghi epistolari dal confino. Finita la bufera della seconda guerra mondiale, troviamo Don Carlo nella Giunta comunale di Cosenza del 1945. Vi rimase due anni e poi, data anche l'età avanzata, si ritirò a vita privata. Gli ultimi anni di vita li passò a Morano Calabro, dove morì ottantasettenne nel 1958.

Egli si distinse per il suo « cristianesimo autentico fatto di umiltà e di dedizione totale » (p. 238)), sebbene gli autori si sforzino di attualizzarlo in veste contestatoria (quando la « contestazione », del resto, non era ancora di moda).

F. G.

P. LINGUA - A. LORINI: « IL MARE MUORE » - Rusconi, Milano 1977, pp. 182.

La prima, benevola osservazione da fare su questa cruda, e per questo efficace, panoramica è il dover constatare, con sentore di colpevolezza, che la pigrizia mentale nei riguardi di questo argomento ci coinvolge tutti, e in prima persona.

Non soltanto perché « il cittadino italiano è tra i più maleducati », e quindi ozioso ma perché dietro a questa pigrizia si nasconde un vago e sospettoso timore, presto cancellato da altri pensieri « più importanti ».

« Il mare è malato » troviamo scritto nella didascalia della prima foto (non a caso a colori). « Sempre più spesso lungo le coste italiane si trovano cartelli con la scritta "Acque inquinate vietato bagnarsi" » e non si tratta di cose che non sappiamo.

Chi ha avuto un'adeguata formazione scientifica si sarà accorto che gli Autori hanno voluto inserire, a proposito dell'inquinamento da colibacilli, la notazione « esponenziale »: essa consente di esprimere, con una semplice scrittura, numeri enormi; ma, non per questo trascurabili.

Occorre ricordare, che la descrizione dell'evoluzione dei fenomeni naturali richiede solo raramente un procedere aritmetico: molto più spesso siamo costretti a ricorrere alla notazione esponenziale; è la legge della moltiplicazione della specie, qualunque essa sia, l'espressione matematica del proliferarsi delle cellule maligne, e quanti altri.

Chi conosce questi processi sa che impiegano tempo, molto tempo a manifestarsi, ma sono irrefrenabili.

Merito degli Autori è anche l'avere provveduto a classificare, o meglio a rendere chiaro, i « tipi » di inquinamento delle acque.

E' utile ricordare a questo proposito che è erroneo considerare il grado di pericolosità di un'acqua soltanto dal punto di vista della limpidezza: infatti una soluzione di arsenico è totalmente incolore ma non per questo meno pericolosa.

Due tipi fondamentali di liquami, quindi: biologico (le cosiddette acque « bianche » o « nere ») e chimico, più pericoloso a causa del suo facile occultamento all'interno di quell'enorme soluzione che si chiama mare.

« E' difficile mettere, su questo argomento, la parola fine, anche perché il suo significato sarebbe pesantemente allusivo ».

F. M.

ANTONIO FALLICO: « GRUPPI ECCLESIALI E IMPEGNO POLITICO » - Marietti Editori, Torino 1976, pp. 286.

Il libro potrebbe avere come sottotitolo « l'unica alternativa » in quanto presenta il Cristianesimo in funzione risolutrice del conflitto tra capitalismo e marxismo. Per spiegare il perché di tale conclusione, l'autore descrive la formazione, dalle origini, dei vari gruppi di azione cristiana (è definizione dell'autore) aventi come obiettivo finale l'applicazione effettiva del Vangelo.

E', tutto sommato, un libro scritto con chiarezza di idee e di intenzioni; e mette conto rilevarne i punti salienti, sebbene si abbia l'impressione — a tratti — di un mancato sondaggio in acque più profonde, lacuna riscattata in gran parte dall'eccellente schema di esposizione. Ecco, la sua maggiore validità consiste nell'essere una guida aggiornata per il credente che intende compenetrare valore e funzione del Cristianesimo nell'ambito della vita quotidiana, in mezzo alla società contemporanea, dove invece dominano, come è noto, la confusione dei linguaggi e lo smarrimento delle coscienze.

Storicamente, si potrebbe magari obiettare all'autore che il costantinianesimo — che egli mostra di avversare in senso generico e, forse, viscerale — è servito a permettere alla religione cristiana di affermarsi ufficialmente; ma si può anche convenire con lui che dal Rinascimento in poi certi interessi dello Stato temporale possono avere contribuito a creare quella situazione che ha permesso alle ideologie laiche e materialistiche, opportunamente manipolate dai nemici della Chiesa, di avere il sopravvento nella battaglia dei valori cosiddetti politici e sociali.

Perciò può essere auspicabile, come dice l'autore, che la comunità cristiana (comunità nel senso di azione o movimento unitario) riprenda le redini e ridiventi *soggetto* nelle sue proposizioni sociali per una crociata non soltanto mistico-religiosa. Il punto che l'autore vuole dimostrare è che il Cristianesimo vale in senso concreto fintanto che i *battezzati* siano cristiani volti a portare avanti con spirito di dedizione ed entusiasmo il messaggio evangelico. Invece, proprio a causa dei sedicenti cristiani e di una cattiva interpretazione del Vangelo sarebbero derivati, secondo l'autore, l'illuminismo, il capitalismo, l'ascesa del mercantilismo borghese, l'imperialismo nazionalistico e lo stesso marxismo. Evidentemente quei *battezzati* non erano cristiani.

Spetta ora ai veri cristiani diventare *soggetto storico,* con un particolare ed appropriato progetto sociale e politico; veri cristiani in funzione strumentale di Cristo: *proposta alternativa* della comunità cristiana con una azione precisa « frutto di creatività operosa e di apporto costruttivo in ogni settore sia sociale che politico e culturale della vita di un popolo » (p. 12). E' necessario, quindi, un confronto diretto dei cristiani con gli altri gruppi

sociali e non una mescolanza ibrida con essi.

Il Cristianesimo, anzitutto, si pone come « cultura » a se stante nella dinamica dei rapporti umani: anche il rapporto Dio-uomo deve essere concepito in questa nuova ottica, socializzata, attiva. Il rinnovamento, se tale deve essere, necessita di una mèta comune, di tutti i cristiani dal vertice alla base per resistere in modo compatto ai vari movimenti del dissenso che tendono ad accrescere la confusione delle anime e inducono verso direzioni sbagliate.

Quanto ai vari esperimenti fatti, l' autore ricorda il fallimento della « Chiesa sotterranea » degli Usa, nata intorno agli anni sessanta con la richiesta di un cambiamento senza chiare definizioni e con denunce avventate, gli eccessi in questioni di carattere liturgico, lo spirito di incontrollata rivolta, l'appello a persone incapaci di discernere il giusto orientamento in quanto fuorviate da condizionamenti del tutto estranei allo spirito cristiano.

In questa rassegna retrospettiva, l' autore ricorda anche i « cristiani critici » francesi e il loro tentativo di portare una fede diretta ai poveri, come se la fede fosse niente altro che strumento di potere per i ricchi e i potenti. Intanto questo movimento provocò il frazionamento dell'Azione Cattolica e delle organizzazioni religiose in Francia.

Ricorda ancora i « cristiani per il socialismo » dell'America latina, i quali hanno mescolato religione e fucili interpretando Bibbia e Vangelo in chiave partitico-economica, abbracciando in pieno la tesi della lotta di classe tipica del materialismo storico.

Questi tipi di Chiesa progressiva nata e sviluppatasi negli ultimi tempi non sono certo i più adatti per diffondere la parola del Vangelo, sia per la loro stravaganza che per le avventate reinterpretazioni, sia per l'assoluto rifiuto delle autorità gerarchiche ecclesiali, sia perché, paradossalmente, sostengono l'esistenza nella Chiesa di una « separazione netta tra fede religiosa e azione sociale » (p. 40).

Continuando l'esame della situazione attuale, l'autore rileva che gli intellettuali hanno, nella maggioranza, un atteggiamento di critica e di sfiducia nei confronti della Chiesa e non fanno nulla per difenderne i valori, né tantomeno credono nell'escatologia cristiana. Il più delle volte, anzi, essi si schierano in campo opposto. Ma anche gli intellettuali che non prendono posizione, o almeno la maggioranza, sembrano ribadire la necessità di un mutamento radicale interno nell' organizzazione della Chiesa che vorrebbero fosse più « umile » e più « povera ».

Gli operai, ben si sa, si trovano su un versante del tutto antitetico e giudicano la Chiesa un mondo che vive in un'altra dimensione, se non addirittura l'appoggio compiacente del regime al potere. Operai e Chiesa parlano indubbiamente un linguaggio diverso, in massima parte per differenze ambientali e culturali. In effetti, gli operai possono intendere soltanto quei preti che si schierano apertamente dalla parte del « proletariato » e che portano avanti le rivendicazioni operaie di natura prettamente economica e politica, con assoluta trascuratezza dei valori dello spirito.

Nel clero stesso vi è confusione e dissenso sulla via da seguire. La presenza del laico nell'opera di cristianizzazione, sancita dal secondo Concilio Vaticano, non è servita a rendere le acque più limpide. Al contrario, il processo di secolarizzazione ha contribuito a indebolire la posizione della Chiesa. Insomma, vi sono tanti motivi per cui « oggi assistiamo alla fuoriuscita di molti dalla categoria sacerdotale e conseguentemente allo svuotamento dei seminari nonché dei noviziati degli istituti religiosi ». La coesistenza di varie tendenze contrarie in seno alla Chiesa è stata ed è un male, avendone indebolito le posizioni in un mondo esterno sempre più ostile e agguerrito.

La svolta politica della teologia contemporanea nasce dagli errori del passato e dall'avverarsi profetico di una dimensione esistenziale che si può sintetizzare nell'impegno socio-politico dell'uomo. Un problema, questo, che

domina su tutti gli altri in modo esclusivo. Ciò comporta nuove identità teologiche e nuove identità del cristiano, come le definisce l'autore, per cui il vero cristiano non sarebbe più colui che vive moralmente bene, bensì colui che si getta nella mischia per « liberare l'uomo da ogni sorta di schiavitù e di oppressione » (p. 57). Nel contesto sociale di oggi questo ruolo del cristiano è molto più agevole che non nel passato e, come si è visto, ha popolarità presso le masse. L'uomo non è più inteso come un individuo isolato bensì come uno che partecipa: non solo *è* ma *agisce*. Perciò è diventato più che mai « animale politico » in senso aristotelico dato che la sua esistenza è strettamente legata a quella degli altri individui. Oggi « il sociale e il politico sono termini inscindibili, espressioni umane coessenziali e interdipendenti » (p. 65).

Il capitalismo è essenzialmente materialista al punto da essere diventato una ideologia e l'ideologia marxiana è essenzialmente materialista. Solo una rivoluzione delle coscienze può rovesciare le posizioni e riscattare l'uomo dalla reificazione. L'uomo ridotto a strumento radiocomandato, rotella dell'ingranaggio di chi detiene il potere, sia esso borghese, proletario, aristocratico o militare, non potrà mai arrivare ad essere soggetto creativo: sarà sempre svalutato, uomo ma non *persona*. Per il capitalismo l'uomo deve possedere, per il comunismo l'uomo deve essere produttivo. Di qui la violenza del capitalismo e la violenza del marxismo: il capitale al di sopra della persona o lo Stato al di sopra della persona. Capitalismo e comunismo sono entrambi alienanti. Le comunità sotto il capitale o sotto il marxismo sono senza personalità. In entrambe si ha « o l'insorgere dell'individualismo trionfalistico-borghese o l'emergere della massa reggimentata e strutturata a mo' di gregge » (p. 81).

Ciò pone i cristiani di fronte a un bivio. Ma il cristiano è tenuto a scegliere, deve scegliere: non può starsene in disparte. E' chiamato ad un impegno sociale, meditato sul Vangelo e su Cristo, e quindi è impossibilitato, in natura del Vangelo, a parteggiare sia per il capitalismo che per il marxismo. In altre parole, se per il capitalismo la salvezza dell'uomo deriva dall'iniziativa privata e dalla proprietà e per il marxismo dalla produzione economica della collettività, per il cristianesimo la salvezza proviene « dall'azione dell'uomo e di Dio contemporaneamente, o, se vogliamo, dalla iniziativa di Dio che irrompendo nella storia umana stimola la collaborazione dell'uomo sviluppando insieme con lui la promozione integrale della società » (p. 88).

Quindi, in primo luogo, è la fede che deve subordinare la politica e non viceversa, sia pure tenendo conto che la teologia non può sussistere senza antropologia. La fede deve condizionare tutte le altre manifestazioni (artistiche, sociali, economiche) in chiave realistica, liberatoria e costruttiva. Inoltre, bisogna tenere presente che la storia dell'uomo non si esaurisce nell'ambito di questo mondo ma è in funzione di un'altra e ben più alta mèta finale. E' per questo che Gesù Cristo libera e salva: per questa finalità spirituale e trascendente. Gesù non fu né progressista né conservatore, ma un essere libero al di fuori di ogni limite di spazio e di tempo: solo così poteva essere un liberatore. Per Gesù la persona umana è al di sopra di ogni sistema politico: liberazione dal peccato economico, dal peccato ideologico. Un concetto utopistico piuttosto che ideologico: questo è il Cristo che determina la « fine dell'autosicurezza, il crollo dell'autosufficienza, la morte dell'assolutismo ideologico individuale e collettivo, l'inizio del regno della libertà e della pace » (p. 125). Il movimento rivoluzionario di Gesù è pertanto la liberazione integrale dell' uomo, la sua resurrezione nella giustizia, uguaglianza, verità, pace, gioia, fraternità, amore: un regno che, nonostante l'impegno o a causa di esso, *non è di questo mondo*, malgrado tutti i tentativi di renderlo « mondano ». Anzi, proprio per questa ragione è in una posizione di rottura e di contraddizione nei confronti del mondo. Ma il Vangelo non è neppure neutra-

le perché ci dà dei valori da difendere e da promuovere. Alla fine, il vero cristiano deve *mediare* nel mondo i valori evangelici come strumento di Dio.

Osservando, con l'autore, il cammino delle comunità cristiane nel corso dei secoli, troviamo, alle origini, il tentativo di vivere alla lettera il Vangelo: il segno distintivo dei cristiani era il volersi bene, l'aiuto reciproco, l'essere *servi* gli uni degli altri. Questo modello piace tanto all'autore nonostante sia già fallito. Inoltre il mondo è alquanto diverso da duemila anni or sono. La dinamica dei popoli è cambiata. Manca la loro spontaneità, manca una continuità. Oggi gli uomini sono automatizzati, prodotti in serie, isolati nella folla, hanno concezioni pluralistiche. In effetti, quando osano definirsi tali, sono cristiani solo di nome, esseri passivi, privi di una sincera convinzione.

Proprio il secondo Concilio Vaticano ha messo in luce tutte le contraddizioni attuali. La contestazione giovanile del '68, segno dei tempi, si è rivolta contro ogni tipo di autorità e di cultura, leggi, costumi, religioni, tradizioni, ideologie. Oggi le comunità cristiane di base non hanno un profilo ben definito: non sono la parrocchia, non sono i gruppi cristiani giovanili, non sono i raggruppamenti cristiani di categoria.

Ed ecco quanto propone l'autore per una azione cristiana: la costituzione di centri di evangelizzazione, di promozione umana e di sviluppo, di comunità evangelica, di servizio, di presenza. In tre tipi. Comunità kerigmatica basata su iniziative di carattere esclusivamente religioso. Comunità politica basata su attività prevalentemente sociale con l'inserimento negli organismi più diversi allo scopo di darvi un'impronta cristiana. Comunità socio-ecclesiale e di « mediazione », cercando « un equilibrio tra la dimensione della fede e l'impegno cristiano nel mondo » (p. 230). Alla base della comunità la Parola del Vangelo, l'Eucarestia come comunione integrale dei membri, la Diakonia, cioè l'adempimento di un ruolo. La comunità cristiana di base vale quindi come unica alternativa politica all'ateismo organizzato, alle strutture politiche vigenti, alla mentalità materialistica, unica alternativa ad una situazione antinaturale e alienante, l'unica a poter dare oggi all'uomo la piena coscienza di essere *soggetto storico.*

F. G.

PIETRO ZOVATTO: « IL VESCOVO ANTONIO SANTIN E IL RAZZISMO NAZIFASCISTA A TRIESTE (1938-1945) » - Pier Luigi Rebellato ed., Quarto d' Altino (Venezia) 1977, pp. 91.

La storiografia generale sul razzismo (Poliakov, De Felice) offre una panoramica globale abbastanza soddisfacente; la storiografia locale, invece, è quasi tutta da fare. Questo piccolo prezioso lavoro colma una lacuna su un argomento così delicato e complesso. L'A. dapprima mostra la comunità ebrea tergestina ben inserita nella classe economica benestante e nella borghesia culturale emergente; poi, l' azione varia e articolata di « Vita Nuova » sempre attenta al problema razziale tedesco e italiano e su cui interveniva puntualmente e puntigliosamente per polemizzare con i documenti ufficiali del Gran Consiglio e gli articoli della stampa fascista nostrana e nazista d'oltralpe. Anche i vari interventi episcopali di Schuster, Nasalli Rocca, Cazzani, Piazza trovano sollecito riscontro nel settimanale cattolico tergestino.

Mons. Antonio Santin intervenne, praticamente, per salvataggi come per Eugenio Zolli, rabbino a Trieste, poi convertito; per oltre seicento profughi, cecoslovacchi, tedeschi, austriaci, slavi, ebrei profughi dell'Europa centro-orientale salvati per la protezione dell'esercito italiano; per lo scrittore Giani Stuparich ed i suoi familiari; per Marcello Labor, ebreo socialista, convertito al cattolicesimo; per i genitori di Pia Rimini, scrittrice triestina.

L'opera di Santin si mosse solo sotto la spinta del principio dinamico della solidarietà fraterna cristiana di respiro cosmico; per pietà umana verso una comunità ingiustamente perseguitata; per affermare la forza suasiva della ragione quando gli uomini erano incatenati dalle ideologie più folli.

Si tratta di un'opera ove si ammira ugualmente la pacatezza del giudizio e la vigilanza critica nella brevità del dettato.

L. F.

GIACOMO MARTINA: « PIO IX, CHIESA E MONDO MODERNO » - Edizioni Studium, Roma 1976, pp. 200.

Per collocarci in un avvenimento storico dobbiamo calarci nel passato e rivivere situazioni e condizioni ambientali. E' ciò che ha fatto diligentemente l'autore esaminando a partire dal 1846, anno della morte di Gregorio XVI, il tramonto del neoguelfismo, la « questione romana » (durata dal 1849 al 1861), il ruolo svolto dalla Chiesa in quel periodo nei diversi paesi europei ed extraeuropei e, sostanzialmente, l'azione della Chiesa contro il processo di secolarizzazione. Nell'esame di come agì la Chiesa in quell' epoca, l'autore ne mette in rilievo alcuni tipici aspetti culturali, quali l'« ultramontanesimo », lo sviluppo del cattolicesimo liberale (che produsse il « Sillabo »), l'andamento delle scienze religiose, il comportamento del clero nei suoi nuovi indirizzi e perfino l'apostolato dei laici. Lo sguardo globale dell'epoca — sempre nell'ottica del Martina — porta a valutare anche altre questioni contingenti, quali l'opera delle missioni nel mondo, la posizione delle chiese cattoliche di rito orientale, il Primo Concilio Vaticano e le sue immediate conseguenze. Non manca, infine, una riflessione storica sulle condizioni della Chiesa intorno al 1870 nei paesi cattolici allora « sotto pressione »: Italia, Francia e Germania, teatro di nuovi impulsi e fermenti.

Nonostante l'impegno dello studio, però, non si può dire se il risultato sia un bilancio preciso dell'operato di Pio IX, soprattutto considerando i tempi diversi della valutazione. Non entriamo in merito perché il discorso ci porterebbe lontano. Ma, limitandoci al libro in questione, è da notare, comunque, che l'autore lega moltissimo l'azione di Pio IX all'assistenza del cardinale Antonelli, descritto come l' eminenza grigia del Vaticano. Prosegretario di stato dal 1848 e Segretario di stato dal 1851, imputabili al cardinale Antonelli sarebbero la maggior parte delle contraddizioni apparse nell' opera svolta dal pontefice. Precisiamo, intanto, che l'autore non descrive favorevolmente questo prelato il quale avrebbe avuto più a cuore le sue collezioni di gioielli e le avventure galanti che il bene dello spirito e l'avvenire della Chiesa. L'autore preferisce, eufemisticamente, considerarlo come una *prova* inviata da Dio a Pio IX. Ma questa « prova », essendo l'Antonelli uomo abile e capace, fu indubbiamente valida sul piano politico a favore dello Stato Pontificio. In questo senso va a merito del cardinale Antonelli l'aver tentato con la migliore buona volontà di salvare l'autorità assoluta del papa, specialmente durante gli sviluppi della questione romana. Non solo, ma oltre all'opera politica, l'autore ricorda anche l'abilità del cardinale Antonelli come economista nel riassestamento del bilancio dello Stato Pontificio.

Gli succedette il cardinale Simeoni, che pare non essere stato all'altezza del compito, e Pio IX, poco prima di morire (precedendo di poco nell'aldilà Vittorio Emanuele II), avrebbe riassunto la situazione con queste fatidiche parole: « Tutto è cambiato attorno a me, il mio sistema e la mia politica hanno fatto il loro tempo, ma io sono troppo vecchio per mutare indirizzo: sarà l'opera del mio successore » (p. 186).

Il Martina esprime in definitiva un giudizio neutro sull'opera di Pio IX,

rilevando « innegabili lacune » dovute principalmente al suo non aver preso chiara coscienza della trasformazione sociale, civile, politica e intellettuale di quel periodo storico. Tuttavia riconosce in questa opera il sincero sforzo di rinnovamento religioso, il « superamento definitivo degli ultimi residui del giansenismo, la vittoria di una pietà calda e popolare di tipo alfonsiano, la vigorosa riaffermazione dell'ordine soprannaturale in un mondo che si stava avviando alla secolarizzazione, il rafforzamento della compagine ecclesiale, la rinnovata coscienza dell'indipendenza della Chiesa dal potere civile, frutto dell'intransigente resistenza svolta in tutto il mondo, dall'Italia alla Prussia all'America Latina... » (p. 187). Un atteggiamento difensivo contro gli errori del tempo. Come valutare, allora, il *Sillabo*, chiave di volta dell'operato di Pio IX? Secondo l'autore sarebbe spettato al successore, Gioacchino Pecci, ovvero Leone XIII, completare l'opera, eliminando gli errori di fondo e aprendo un varco per la conciliazione fra Chiesa e mondo moderno.

Non bisogna dimenticare, infatti, il conflitto tra lo Stato Pontificio e il Regno d'Italia, conflitto che riempì con le sue vicende tutto il secolo, e conseguentemente, le applicazioni di nuove leggi anticlericali, le confische dei beni della Chiesa, lo stato di tensione permanente tra clero e autorità civili, i processi e le condanne ad ecclesiastici (66 vescovi, 9 cardinali) allontanati dalle loro sedi, le lotte interne (la sottoscrizione di diecimila sacerdoti per la rinuncia al potere temporale, cioè di un dieci per cento della popolazione ecclesiastica, facente capo al Passaglia, all'abate Pappalettere, al cardinale D'Andrea). Come è noto, la Francia appoggiò lo Stato Pontificio fino all'accordo fra piemontesi e Napoleone III avvenuto dopo il fallito tentativo di Garibaldi. Poi, il 20 settembre 1870 ci fu l'assalto a Porta Pia e quindi il plebiscito e l'annessione di Roma al Regno d'Italia, mentre Napoleone III perdeva a Sédan guerra e trono per mano dei prussiani. Nasceva a Parigi la Comune rivoluzionaria socialista. L'anticlericalismo trionfava. Più nessuna possibilità di restaurazione per la monarchia francese. Nel 1877 Gambetta pronunciava alla Camera: « Le cléricalisme, voilà l'ennemi! ». E così iniziava un'epoca nuova anche per la Chiesa francese.

Lo stesso succedeva in Germania, con Bismark, i suoi successori e Guglielmo II: un'ondata di ostilità contro Chiesa e Papato. Nel 1871 il Reichstag vietava espressamente a tutti gli ecclesiastici di interessarsi di questioni politiche. Nel 1873 le famose « leggi di maggio » tedesche sanzionavano il controllo dello Stato sull'azione pastorale della Chiesa. E non fu che l'avvio ad altre leggi che limitarono sempre di più le possibilità operative della Chiesa in campo sociale. Tuttavia la *Kulturkampf* non ottenne consensi totali ma sollevò reazioni non trascurabili; tanto è vero che dopo Pio IX dal 1880 al 1890, l'apparato giuridico della *Kulturkampf* crollò e quasi tutti gli ordini religiosi, eccetto i gesuiti, furono reintegrati in Germania nelle loro posizioni.

Secondo l'autore, il Primo Concilio Vaticano maturò decisamente nell'idea di Pio IX di promulgare il dogma dell'Immacolata e suggellare definitivamente l'infallibilità del papa. Nel 1867, dopo varie consultazioni con tutte le gerarchie ecclesiastiche, un accordo in linea di principio fu infine raggiunto. « Il dogma del 1854, il Sillabo del 1864, il Concilio del 1870 formano tre momenti successivi e strettamente legati di un unico piano, presente nei suoi tratti essenziali nella mente di Pio IX dai primi anni del suo pontificato » (p. 148), scrive l'autore. Dei settecento vescovi che presero parte al Concilio, la maggioranza votò per l'infallibilità (si trattava dei vescovi italiani, spagnoli, irlandesi, latino-americani, olandesi, belgi, svizzeri, europei orientali e di un buon terzo di quelli francesi) ma la minoranza contro l'infallibilità si dimostrò molto agguerrita. Che vi fosse una buona preparazione teologica, e idee chiare, appare dalle discussioni e dai dibattiti riportati nei documenti, ma soprattutto dal risultato finale: nessuna op-

posizione tra fede e ragione, condanna sia dell'ateismo materialista che del panteismo idealista, possibilità di rivedere alcune posizioni marginali. Tuttavia non mancarono polemiche, anche vivaci, su questioni riprese in seguito dal Secondo Concilio Vaticano il quale continuò l'opera del primo e chiarì vecchie situazioni, pur aprendo nuovi dibattiti (il che è un segno di dinamismo e non di immobilismo in seno alla Chiesa).

Non si dimentichino — e l'autore acutamente lo sottolinea — le correnti filosofiche dell'epoca: la destra e la sinistra hegeliane in pieno fermento, il successo dilagante del positivismo comtiano e del darwinismo e, dentro la Chiesa, la polemica fra tradizionalisti e ontologisti (per i primi la ragione è inferiore alla rivelazione e per i secondi esiste la possibilità di una percezione immediata di Dio). Ma si stava anche consolidando il neotomismo. Nel Concilio ogni corrente ebbe capaci e abili sostenitori. Tema principale: rifiuto o accettazione delle « libertà » moderne? In effetti, con Pio IX la crisi si era fatta acuta dividendo i cattolici in intransigenti da una parte e cattolici-liberali dall'altra. Gli intransigenti erano chiamati « ultramontani » in quanto sostenevano che Roma e Parigi, essendo separate dai monti — da cui il termine — rappresentavano due mondi diversi. Non meno forte era la corrente contraria: « La Chiesa non può essere libera che nel seno della libertà generale », asseriva Charles de Montalembert nel 1863. Nel 1864, il *Sillabo* e l'enciclica *Quanta cura* vollero definire la questione. I primi quattro paragrafi del *Sillabo* condannano panteismo, naturalismo, razionalismo, indifferentismo, società segrete, socialismo, liberalismo. I paragrafi 5 e 6 trattano della inseparabilità fra Stato e Chiesa, i paragrafi 7 e 8 si riferiscono all'etica e all'indissolubilità del matrimonio. Il paragrafo 9 rivendica la legittimità del potere temporale. Il *Sillabo* fallì il suo scopo? Secondo l'autore, gli errori in esso contenuti vennero comunque riscattati dal Secondo Concilio Vaticano.

F. G.

LAURA SATTA BOSCHIAN: « L'ILLUMINISMO E LA STEPPA » - Ed. Studium, Roma 1976, pp. 481.

L'autrice è docente di Lingua e Letteratura russa nell'Università di Perugia. L'opera non è però una semplice storia della letteratura russa del secolo XVII, ma una vera e propria storia della cultura. Si alternano in essa, in modo chiaro ed omogeneo, notizie sulle vicende politico-sociali con lo sviluppo della letteratura, della poesia (e dunque dei problemi grammaticali e linguistici ad essa connessi) e del pensiero. Il motivo di tale apertura d'orizzonte non consiste soltanto nella comodità che tali collegamenti offrono al lettore, ma specialmente nella tendenza che si va giustamente consolidando di non isolare il fattore letterario dal complesso della cultura; ciò vale in particolare per una storia che abbia come oggetto la cultura illuministica, seppure singolare, com'è quella russa.

Il punto di partenza dell'opera è costituito dal governo di Pietro il Grande (1700-25): con lui ha avuto inizio in modo drammatico e provocatorio il confronto con l'Europa, proseguito poi, con le note contraddizioni, sotto il regno di Caterina II. Le sue riforme — che, quasi anticipando i successivi movimenti europei, modificavano essenzialmente i soli rapporti con la Chiesa — ebbero l'effetto di risvegliare il mondo russo dal torpore nel quale era caduto e di porlo improvvisamente di fronte al rapido evolversi dell'Europa. Al di là delle modiche trasformazioni, è probabile che sia stata la sua stessa furia innovatrice e anticonformistica a favorire l'intensificarsi e il diffondersi di interessi linguistici e letterari.

L'autrice ripercorre così le tappe dell'evolversi faticoso del classicismo russo e dei molteplici problemi che si posero agli uomini di cultura. Natural-

mente le opere di autori come il filologo Trediakovskij, il pubblicista Prokopovic, il versatile Lomonosov, il satirico Kantemir o il tragediografo Sumarokov non possono certo porsi a confronto con i grandi capolavori del XIX secolo, ancorché ad essi debba attribuirsi il merito di aver concorso a fondare la nuova letteratura russa (Puskin).

Il farraginoso contatto con il mondo occidentale, reso ancora più complesso dalle ambizioni illuminate della Zarina e dalle sue contraddittorie vicende (sono note le tarde delusioni dei « philosophes » nei suoi confronti), si svolgerà in una serie di traduzioni non sempre oculate e in superficiali tentativi di assimilazione. Non stupisce per conseguenza che la figura di maggiore spicco — alla quale l'autrice riserva una particolare attenzione — sia costituita da Skovorodà, personaggio profondamente diverso dalla figura di letterato-cortigiano tipica di questo periodo della storia moscovita: la sua fuga dal « mondano » e l'anelito alla libertà (« il mondo mi ha dato la caccia ma non mi ha catturato »), il profondo interesse per l'uomo, fanno di lui il più autentico interprete della tradizione misticheggiante e religiosa rivissuta e reinterpretata in un messaggio originale e moderno. Di qui l' attenzione che non pochi « grandi » del secolo successivo dedicheranno a Skovorodà (Dostoevskj, Tolstoj) e le notevoli affinità con un Solov'ev.

Ma Skovorodà, seppure diversamente da Tichon o da Paisij, fuorusciva da un discorso coerente sul classicismo russo (in qualche storia della letteratura russa di lui non si parla neppure) intimamente legato, come si è detto, ai disegni politico-culturali della Corte. E che la tolleranza di Caterina avesse dei limiti assai ristretti è noto: episodi come quelli delle riviste e delle iniziative di Novikov, regolarmente ostacolate e poi soppresse, o di Radiscev sono assai significativi e la opera non manca di descriverli particolareggiatamente.

Mi pare però che l'interesse precipuo del lavoro non consiste solo nell' aver descritto un periodo piuttosto dimenticato — non solo nella saggistica italiana —, quanto specialmente nella implicita risposta che esso dà al tema del rapporto tra illuminismo e cultura russa.

Quantunque l'autrice eviti di sovrapporre tesi troppo rigide all'analisi dei dati e tenda semmai a fornire una ricca informazione al lettore, è indubbio che l'impressione del ruolo superficiale dell'influenza illuministica sulla Russia del '700, trovi nel testo ampia conferma. Per quanto ammirati e tradotti, i vari Voltaire, Montesquieu, Diderot, lo stesso Rousseau, rimasero estranei alle vicende culturali russe, di cui costituirono semmai una sollecitazione.

In queste pagine l'Autrice sembra anticipare le vicende storiche che in prosieguo vedranno l'impero moscovita vittorioso sulle truppe napoleoniche e protagonista del congresso di Vienna: allora esso apparirà finalmente omogeneo — almeno politicamente — con il resto d'Europa. I successivi moti di protesta, di fronte ai quali episodi singolari come quello di Radiscev assumeranno un significato puramente esemplare, sembreranno confermare detta assimilazione.

In realtà l'arretrato stadio di sviluppo sociale ed economico, conservatosi pressoché immutato per tutto il corso del '700 (e per buona parte dell'800), il contatto sempre più intenso con la nuova cultura occidentale, la tortuosa ricerca del proprio carattere nazionale, faranno esplodere in modo drammatico le risorse filosofiche e morali che, anche sotto lo stimolo del '700, s'erano andate accumulando nell'animo russo. La consapevolezza delle contraddizioni — e quante se n'evidenziano nel corso dell'opera — otterrà finalmente quegli esiti grandiosi che solo dopo un meditato ripensamento della tradizione potevano scaturire. Merito del testo — lo si è già osservato — è anche quello di aver dedicato al « mondo ignorato » (cioè alle correnti religiose e di vita monacale del '700) un'attenzione tutt'altro che secondaria.

S. S.

POSTILLE

LETTURA DI « VIRTÙ » E « GRAZIA » ALLA LUCE DEI TEMPI NOSTRI — *E' un fatto che termini come « virtù » e « grazia », oggi più che essere travisati non vengano neppure raccolti. Fino a poco tempo fa detti termini rientravano ancora nel linguaggio comune, seppure con un alone di antiquarietà proprio del trapassato. Ma ora divengono praticamente « non detti ». La teologia e la filosofia della liberazione, ad esempio, non prendono nemmeno più in considerazione quelle categorie di virtù che per tanto tempo sono state la base di lancio dell'« alternatività », dell'evasione e della liberazione. Preferiscono anzi ricercare teorie più complicate e prolisse, piuttosto che far leva su concetti di questo tipo. Perché questo?*

Ma la domanda più *perspicace è un'altra: questa situazione è un segno dei tempi soltanto negativo? Nella maggioranza dei giudizi di subitanea espressione, parrebbe di sì. Laddove, si dice, certi buoni termini non vengono più usati, non vi è rimasta neppure la loro realtà. Ma questi giudizi rasentano troppo l'ovvio e il facile pessimismo per poter essere accettati. Un conto, infatti, è prendere atto che i tempi sono sempre più « neroniani ». Altro è invece ciò che può conseguire da un giudizio totalmente negativo e quindi unilaterale del secolo presente: e cioè l'implicita affermazione che Dio non si interessa più della storia.*

Per mettere in giusta luce questo «segno» ricorderemo che ciò che è più evidente, più grande e più semplice, proprio ciò è meno visto, meno afferrato e meno detto. Perciò la cosiddetta « riscoperta dei valori » non deve affatto essere una scoperta, ma un prendere atto, un aprire gli occhi alla verità, servendosi appunto di quei *valori.*

* * *

Consideriamo ad esempio la « grazia », la grazia di Dio. Non c'è da meravigliarsi che sia difficile da cogliere; e non solo perché per così tanto tempo essa è stata « costruita » dal mondo cattolico a sua immagine e

somiglianza, ma soprattutto perché noi la riceviamo in un modo unico nella Storia, sebbene sempre nello stesso ordine: viviamo infatti in un tempo in cui essa è quasi materialmente visibile; ora però vedere la grazia è vedere Dio; che tempo è mai questo, in cui « il Signore passeggia nel giardino alla brezza del giorno »? E' il tempo in cui non è più così netto il taglio tra realtà umana e realtà divina, anzi quella umana è comprensibile solo alla luce di quella divina. Ed esclusivamente in questa luce ha spazio una antropologia. E così la grazia si manifesta quasi senza veli, come una cascata sull'uomo della misericordia divina, che lo adorna dei suoi nomi e lo carica dei suoi doni, in una via però intima e nascosta. Si potrebbe dire una inversione dei ruoli storici: l'uomo sempre più interiore e Dio sempre meno nascosto.

Per questo quindi la grazia è « non detta »: perché è più operante e presente. Ora, quando una persona è presente non si può né dir male di lei, né fingere che non ci sia. E se è una persona importante, la cosa migliore in sua presenza è tacere e lasciar parlare lei. Così è della grazia oggi.

Dove i doni della grazia piovono così abbondanti, anche la « virtù » ha una sublimazione; « quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum » (S. Th. I, II, q. 68 a. 1).

Lungi dall'esservi una scomparsa delle virtù, quindi, vi è una forte coazione alla perfezione delle virtù medesime, una spinta verso l'alto, verso la perfectio perfectionum; *le virtù sono sgravate per consumazione; quest'ultima le raduna tutte nell'invocazione del Pater Noster « fiat voluntas tua ». Come nota S. Cipriano, la volontà di Dio è sempre compiuta; a chi si rivolge allora il « fiat »? Si rivolge all'uomo, in cui la volontà di Dio deve ancora compiersi. La virtù è quindi ridotta all'osso, ed è questo « centro della virtù », che è poi la vocazione all'Amore di s. Teresa di Lisieux, che va oggi sottolineato dalle forze materiali e spirituali dell'uomo.*

Si dirà: ma in questo spiritualismo, dove finiscono le opere di bontà verso il prossimo? La risposta è che è proprio lo Spirito, l'operatore di bontà per definizione, colui che suscita le opere di aiuto fraterno e di pietà; e inoltre, lasciando a Dio ogni nostra « volontà di potenza », ci viene istantaneamente donata la freschezza e la immediatezza nei rapporti umani, basilari per amare il prossimo, che tanto mancano oggi nella società. Non solo, ma in questo modo le opere di bontà non restano soltanto un « hic et nunc » che qualifica un'azione meritevole quasi come valevole per una contabilità celeste, ma divengono una perdurante realtà di ogni momento della vita.

E' singolare: la massima virtù, quella che racchiude tutte le altre, quella che più si adopera alla conversione nostra e del prossimo sta nell' abbandono totale alla volontà di Dio, nel rinnegamento di noi stessi come « potentes ». Nel « potere » di possedere qualcosa, risiede infatti quella

superbia della vita di cui parlano le Scritture; chi infatti riceve un dono come testimonianza di amore può conservarlo come segno dell'affetto del donatore; ma può anche venderlo o usarlo per il proprio interesse, sapendo che nessuno lo giudicherà per questo, in quanto il dono è suo ed è libero di farne ciò che vuole: così, a parte la propria avidità che batte alla coscienza, nessuno può rimproverarlo.

Ora, anche la nostra vita è un dono; e noi possiamo farne ciò che vogliamo, sapendo che Dio non interferirà mai nel nostro libero arbitrio. Ma se ne usiamo male, abusiamo di questa libertà perché crediamo di poter possedere qualcosa per noi stessi, mentre « tutto è stato fatto per la gloria di Dio »; dice Tommaso a questo proposito: « etiam superbia vitae continetur sub cupiditate » (Ia. IIae. q. 77a5).

La virtù oggi è divenuta quindi il liberarsi della libertà di peccare e di avere, in nome della libertà di Cristo; in realtà essa è sempre stata questo; soltanto oggi però le realtà divine sono così scarne ed essenziali dinanzi a noi, così vicine al nostro mondo nella loro interezza e semplicità.

Si può concludere quindi che se termini come « virtù » e « grazia » escono praticamente dal linguaggio comune, ciò è dovuto ad una maggiore inerenza di realtà divine a quelle umane, ad una crescente assimilazione tra naturale e soprannaturale. Ora, sebbene ciò avvenga in un contesto praticamente pagano, esso è segno di una incipiente parousia, *che già comincia a realizzarsi. « Segno » negativo, quindi? Certamente no; non denuncia soltanto una situazione esteriore, di fatto squallida; ma è invito alla conversione, alla vigilanza, e alla perseveranza finale, poiché si dà come dono del cielo, come la scala di Giacobbe protesa fino a noi.*

[Massimo Galuppi]

IL CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI ORIGENIANI — *Dopo il primo Congresso Internazionale di Studi Origeniani, svoltosi nel settembre del 1973 presso l'Abbazia di Montserrat in Spagna, il Castello Svevo di Bari ha ospitato il secondo Congresso, dal 20 al 23 settembre u.s., al quale hanno preso parte circa centocinquanta studiosi provenienti, oltre che dai paesi europei, dagli Stati Uniti, dall'Australia e dai paesi orientali.*

La perfetta organizzazione, curata dall'Istituto di Letteratura Cristiana antica dell'Università di Bari sotto la direzione del prof. G. Lomiento, ha permesso lo svolgimento dei lavori in un clima di grande serietà ed insieme di viva cordialità, favorendo il più proficuo scambio di idee non solo mediante le numerose relazioni e comunicazioni, ma soprattutto attraverso la discussione ed i contatti personali tra i vari studiosi.

La figura e l'opera di Origene sono state oggetto di accurate indagini in tutti i loro molteplici aspetti e la presenza dei più qualificati studiosi ha permesso di raggiungere i migliori risultati che, anticipati già dal testo sintetico distribuito dattiloscritto durante il Congresso, compariranno in uno o più volumi di prossima pubblicazione.

Il De principiis, *il* De oratione, *i* Commenti al Cantico dei Cantici, a Matteo, a Giovanni; *le* Omelie su Geremia, sui Salmi, su Luca *sono stati i testi origeniani più studiati (da E. Bellini, E. Corsini, H. Crouzel, M. G. Mara, A. Méhat, A. Quacquarelli, B. Studer, H. Vogt), con importanti novità di estremo interesse, come ad esempio l'identificazione delle* Omelie sui Salmi, *tradotte da Gerolamo e a lui sinora erroneamente attribuite, proposta con convincenti argomentazioni da V. Peri.*

Inoltre tra i principali temi della speculazione origeniana sono stati affrontati il problema dei suoi presupposti platonici (da U. Bianchi, D. G. Bostock, G. Dorival, F. H. Keller, E. Osborn), le linee fondamentali della sua teologia (da W. Gessel, E. Junod, B. Pseftogas, W. Ullmann) ed in particolare della sua ecclesiologia (G. Ferrari, V. Reichmann).

Vorrei essere un figlio della Chiesa. Non essere conosciuto come l' iniziatore di una qualunque eresia, ma portare il nome di Cristo. Vorrei portare questo nome che permane come una benedizione sulla terra. Desidero che il mio spirito come le mie opere mi diano il diritto di essere chiamato cristiano. Se io, io che agli occhi degli altri sono la tua mano destra, io che porto il nome di prete ed ho come missione l'annuncio della parola, se io arrivassi a commettere qualche errore contro l'insegnamento della Chiesa e contro la regola del Vangelo fino a diventare di scandalo per la Chiesa, che la Chiesa tutta intera allora con decisione unanime mi tronchi via, proprio me, sua mano destra, e mi getti lontano: *queste affermazioni di Origene, premesse da H. U. Von Balthasar alla sua antologia* Spirito e fuoco, *parzialmente tradotta di recente in italiano (Ed. Jaca Book, Milano, 1972, p. 83), esprimono nel modo migliore la genuina e profonda ispirazione del pensiero origeniano, che le recenti indagini ed il secondo Congresso hanno ulteriormente confermato.*

Si spiega così come, sull'esempio dei Congressi Internazionali Biblico e Patristico di Oxford, che si rinnovano periodicamente ogni quattro anni, il Congresso di Bari si sia concluso con l'invito al proseguimento degli studi origeniani, in vista del terzo Congresso Internazionale, proposto e fissato per il settembre del 1981 a Manchester in Inghilterra.

[Aldo Ceresa-Gastaldo]

INDICE GENERALE DELL'ANNATA

Anno XII - 1977

Renovatio, rivista trimestrale di Teologia, anno XII, 1977 - *direttore:* Guglielmo Luigi Rossi - *direttore responsabile:* Gianni Baget-Bozzo - *comitato di redazione:* Bonifacio Baroffio, Edoardo Benvenuto, Oddo Bucci, Mario Caselli (*segretario di redazione*), Aldo Ceresa-Gastaldo, Giorgio Fabbri, Claudio Leonardi - *uffici:* via XII ottobre 14, Genova - aut. del Trib. di Genova n. 27/66 - *con approvazione ecclesiastica* - tipografia: Grafica Bi-Esse Genova - *abbonamenti:* L. 4.000 per l'Italia, L. 5.000 per l'Estero.

EDITORIALI

- ECUMENISMO E PRIMATO . . . . . pp. 3-6
- TEOLOGIA E MORALE . . . . . » 131-134
- ESISTE ANCORA L'ORTODOSSIA? . . . . . » 275-278
- L'ABITO SACERDOTALE . . . . . » 419-421

ARTICOLI

Gianni Baget-Bozzo - Il problema teologico dell'Islam . . . . pp. 38-50
Gianni Baget-Bozzo - L'immagine di Cristo e dei Santi . . . . » 462-472
Bonifacio Baroffio - La paternità dell'abate nel monachesimo primitivo . . . . . » 67-79
Edoardo Benvenuto - Dio e gli idoli . . . . . » 20-37
Edoardo Benvenuto - La teologia nella cultura post-cristiana . . » 279-290
Oddo Bucci - Profezia e utopia nel primo Péguy . . . . . » 191-202
Aldo Ceresa-Gastaldo - Dimensione umana e prospettiva escatologica in Massimo Confessore . . . . . » 324-329
John N. Deely - All'origine della semiotica . . . . . » 330-357
Giorgio Fabbri - Tempo e desiderio . . . . . » 291-295
Luigi Fossati - Come presentare e far conoscere la Sacra Sindone? . » 499-511
Luigi Jammarrone - Il « divenire di Dio » e la riflessione scotista (1) » 7-19
Luigi Jammarrone - Il « divenire di Dio » e la riflessione scotista (2) » 138-177
Claudio Leonardi - Pienezza ecclesiale e santità nella « Vita Gregorii » di Giovanni Diacono . . . . . » 51-66
Claudio Leonardi - L'ottavo Concilio Ecumenico . . . . . » 493-498
Renzo Morchio - Scienza e metafisica . . . . . » 473-492
Maurizio Paparozzi - L'esperienza di Dio in Simeone il Nuovo Teologo . . . . . » 296-323
Baltasar Perez Argos - Categorie aristoteliche e dogma cattolico . » 178-190

Renovatio - Per la proclamazione di S. Massimo Confessore a Dottore della Chiesa . . . . . pp. 135-137
Luigi G. Rossi - Fede e ortodossia . . . . . » 423-461
Piero Stefani - Obiezioni neoplatoniche all'onnipotenza divina . . » 358-364
Sandro Strozzi - Mandeville e l'etica dell'illuminismo . . . . » 203-216

LIBRI

Recensioni di: Gianni Baget-Bozzo, Edoardo Benvenuto, Mario Caselli, Luigi Fiore, Filippo Garrone, Francesco Giovannini, Filippo Liverziani, Franco Molinelli, Benedetta Papasogli, Piero Stefani, Sandro Strozzi.

AA.VV. - In nome della donna (F.G.) . . . . . pp. 109-111
AA.VV. - Civitas medioevale (M. C.) . . . . . » 100-101
AA.VV. - Problemi e prospettive di teologia morale (G. B. B.) . . » 222-226
AA.VV. - La parabola delle due spose (G. B. B.) . . . . . » 99-100
AA.VV. - Le mythe et le symbole (G. B. B.) . . . . . » 374-378
AA.VV. - La notion biblique de Dieu (G. B. B.) . . . . . » 386-390
AA.VV. - La révélation (G. B. B.) . . . . . » 382-383
AA.VV. - Storia del pensiero occidentale (F. L.) . . . . . » 534-536
E. Ancilli - Dal silenzio della Certosa (M. C.) . . . . . » 246-247
P. Beauchamp - L'un et l'autre Testament (G. B. B.) . . . . . » 228-230
G. Borghi - Se volessimo vederci chiaro (F. G.) . . . . . » 237-240
L. S. Boschian - L'illuminismo e la steppa (S. S.) . . . . . » 552-553
L. Bouyer - Le Père invisible (G. B. B.) . . . . . » 91-93
S. A. e G. Cameroni - Movimento cattolico e contadino (F. G.) . . » 543-545
(Il) Cantico dei Cantici: antica interpretazione ebraica (P. S.) . . » 247-250
A. Capocaccia Quadri - L'opera poetica di s. Giovanni della Croce (G. B. B.) . . . . . » 529-
E. Chiavacci - Teologia morale: morale generale (G. B. B.) . . . » 227-228
O. Culmann - Le milieu johannique (G. B. B.) . . . . . » 231-232
Cyrille d'Alexandrie - Dialogues sur la Trinité (G. B. B.) . . . . » 233-234
A. Danese - Il cammino verso l'eticità in Hegel (F. G.) . . . . » 105-108
E. Dassmann - La sobria ebrezza dello Spirito (F. G.) . . . . » 344
S. De Fiores - Itinerario spirituale di s. Luigi Maria di Monfort (B. P.) . . . . . » 532-534
B. De Margerie - La Trinité chretienne dans l'histoire (G. B. B.) . » 84-87
M. De Unamuno - Diario intimo (G. B. B.) . . . . . » 527-529
A. Dubarle - La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture (G. B. B.) . . . . . » 383-385
D. Dudko - Parroco a Mosca (M. C.) . . . . . » 101-103
M. Eliade - Histoire des croyances et des idées réligieuses (G. B. B.) » 367-373
E. L. Fackenheim - La presenza di Dio nella storia (P. S.) . . . » 536-543
A. Fallico - Gruppi ecclesiali e impegno politico (F. G.) . . . . » 546-549
M. François - Pour connaître Dieu (G. B. B.) . . . . . » 365-367
L. Gallinari - Il « De Communione rerum » di Giovanni Ludovico Vives (F. L.) . . . . . » 393-394
P. Goubert - L'ancien régime (S. S.) . . . . . » 244-246
Guillaume de St. Thierry - Lettre aux frères du Mont Dieu (M. C.) . » 98-99
S. Ignazio di Loyola - Gli scritti (G. B. B.) . . . . . » 234-235
M. Isaacs - The concept of Spirit (G. B. B.) . . . . . » 95-98
R. Laurentin - Cathérine Labouré et la médaille miraculeuse (G. B. B.) . . . . . » 232-233

J. Ledit - Marie dans la liturgie de Byzance (G. B. B.) . . . . . pp. 235-237
B. Lonergan - Philosophy of God and theology (G. B. B.) . . . » 385-386
P. Lingua - A. Lorini - Il mare muore (F. M.) . . . . . » 545-546
G. Martina - Pio IX, Chiesa e mondo moderno (F. G.) . . . . » 550-552
J. Moltmann - La Chiesa nella forza dello Spirito (G. B. B.) . . . » 222-223
F. Morandi - L'utopia freudiana (P. S.) . . . . . » 390-392
E. Mounier - Al servizio del personalismo comunitario e comunismo anarchia e personalismo (F. L.) . . . . . » 103-105
L. Pompa - Giambattista Vico - Studio sulla Scienza Nuova (P. S.) . » 394-397
R. Quadrelli - Commedia (P. S.) . . . . . » 530-532
K. Rahner - Corso fondamentale della fede (G. B. B.) . . . . » 217-222
P. Ricoeur - La métaphore vive (G. B. B.) . . . . . » 378-380
O. Robleda - Il diritto degli schiavi nell'antica Roma (F. G.) . . » 240-243
L. Russi - Pisacane e la rivoluzione fallita (S. S.) . . . . . » 108-109
J. Sanders - Identité de la Bible (G. B. B.) . . . . . » 93-95
M. Simonetti - La crisi ariana nel IV secolo (G. B. B.) . . . . » 87-91
T. Spidlik - I grandi mistici russi (M. C.) . . . . . » 243-244
E. Stein - Lettere 1917-1942 (M. C.) . . . . . » 392-393
P. Toinet - Le problème de la vérité dogmatique (G. B. B.) . . . » 81-84
C. Tresmontant Sciences de l'univers et problème métaphysique (G. B. B.) . . . . . » 380-381
H. von Balthasar - Nello spazio della metafisica: l'antichità (G. B. B.) » 513-517
H. von Balthasar - La gloire et la croix - Les aspects esthétiques de la Révélation (G. B. B.) . . . . . » 517-522
H. von Balthasar - Stili laicali (G. B. B.) . . . . . » 523-527
P. Zovatto - Il vescovo Antonio Santin e il razzismo nazifascista a Trieste (L. F.) . . . . . » 549-550

POSTILLE

Gianni Baget-Bozzo: « Le apparizioni della Madonna » . . . . . pp. 257-264
Gianni Baget-Bozzo - « Che cos'è il pluralismo » . . . . . » 113-121
Oddo Bucci - « Savonarola, martire della profezia » . . . . . » 122-128
F. Canova - « Riflessioni sulla maternità di Maria » . . . . . » 270-272
Aldo Ceresa-Gastaldo - « Sesto incontro di studiosi sull'antichità cristiana » . . . . . » 270
Aldo Ceresa-Gastaldo - « Il Congresso internazionale di Studi Origeniani » . . . . . » 556-557
Massimo Galuppi - « La preghiera per chi inizia a pregare » . . . » 264-268
Massimo Galuppi - « Lettura di "Virtù" e "Grazia" alla luce dei tempi nostri » . . . . . » 554-556
Claudio Leonardi - « La cultura politica della destra cattolica » . . » 399-413
Pietro Zovatto « Chiesa cattolica e fascismo » . . . . . » 268-269